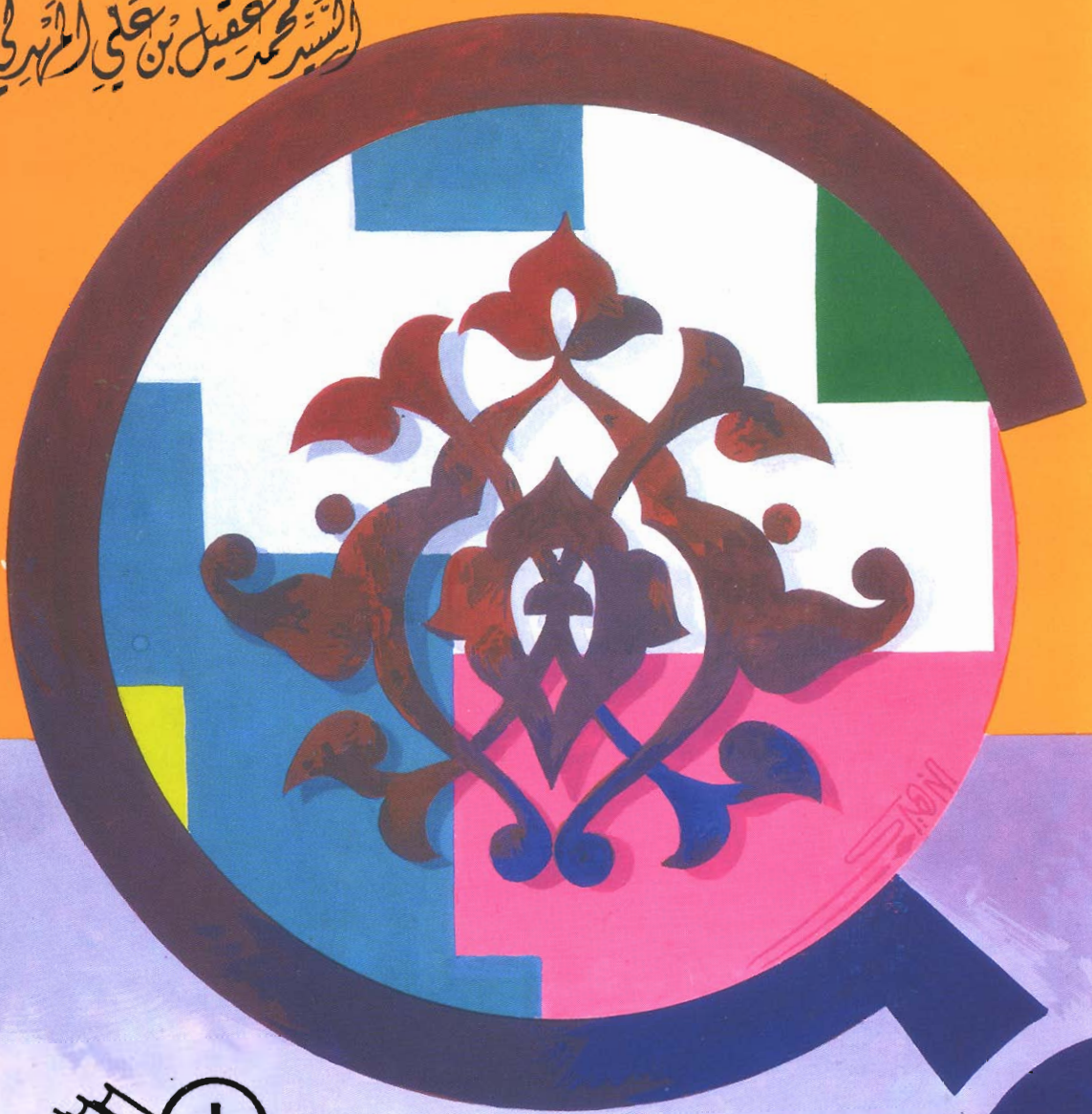
دراسة في

الفلسفة الإسلامية

وصلتها بالفلسفة اليونانية

تأليف الدكتور

السيد محمد عقيل بن علي المهدلي



دار الحديث

دراسة في

الفلسفة الإسلامية

وصلتها بالفلسفة اليونانية

كافة حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية

طبع. نشر. توزيع

الدار الحديثة

١٤ شارع جوهر القائد امام جامعة الأزهر تليفون ٩٢٦٥٠٨ / ٩١٨٧١٩ / ٩١٢٦٢٧ تلكس ٩١٢٦٩٢ ثلكس ٩٢٩٨

دراسة في

الفلسفة الإسلامية

وصلتها بالفلسفة اليونانية

تأليف الدكتور

السيد محمد عقيل بن علي المهدلي

محاضر في

الدراسات الفلسفية والتصوف

أصول الدين

أكاديمي إسلام - جامعة ملايا

كوالا لامبور - ماليزيا

١٩٨٨ - ١٩٨٩

دار الحديث

القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى طلاب الحقيقة ومحبيها . . . .

فمهما بدا من شبه، بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم، فإن آراء الإسلاميين لها مكانتها فى نظام واسع، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة، بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها

الدكتور

محمد عبد الهادى أبو ريدة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام عل المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد. . . . .

فإن موضوع التأثير والتأثر فى الجياة الفكرية بين المفكرين معروف من قديم الزمان إلى الآن . إنه فى الحقيقة تعاون فكرى فى البحث عن الحقيقة وحل مشكلة من المشكلات الفكرية وهذا من طبيعة الانسان أن يستفيد اللاحق من المتقدمين.

لقد تأثر فلاسفة الاسلام بفلاسفة اليونان وهذا أمر لا ينكره الباحثون فى مجال الدراسات الفسفية، بل اعترفوا به وأثبتوا ذلك فى دراساتهم. ظن بعض الناس أن هذا التأثر يدل على التقليد بمعنى أن فلاسفة الاسلام قد قلدوا أفكار فلاسفة اليونان. وهذا أمر ليس له أساس من الصحة، لأن التأثير والتأثر فى الحياة الفكرية وفى الفلسفة خاصة لا يدل على التقليد، وانما يدل كما قلنا على التعاون الفكرى بين المفكرين.

ودراستنا هذه وإن كانت موجزة ولكنها أثبتت بأدلة واضحة أصالة الفكر الفلسفى عند فلاسفة الإسلام.

إن أصالة الفكر الفلسفى لدى فلاسفة الإسلام ترجع إلى أسباب أهمها البيئة الفكرية الإسلامية التى ولدوا فيها وترعرعوا فى ظلالها، وهى البيئة التى أعدت مفكريها إعدادًا يخالف ما كان عليه فلاسفة اليونان وغيرهم.

الموضوعات التى عالجناها بالبحث والدراسة فى هذه الدراسة هي:

١- نظرية المعرفة.

٢- الألوهية.

٣-الطبيعة أو الكونية.

٤-الأخلاق.

٥- السياسية والاجتماعية.

ولا أطيل الكلام فى هذه المقدمة وأقدم هذه الدراسة إلى الدارسين الجدد فى الدراسات الفلسفية ليصلوا بأنفسهم إلى الحقيقية بعد دراسة هذه الدارسة وأسأل الله الكريم أن يوفق الجيمع بعد دراسة هذه الدراسة.

وأسأل الله الكريم أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصًا لوجهه الكريم ونافعًا لى وللطلبة. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

برونای دار السلام فى
٧ من ذى القعدة١٤١١هـ
٢١ من مايو ١٩٩١م.

الفقير إلى ربه العلى
الدكتور السيد محمد عقيل بن على
المهدلى الحسينى

الفصل الأول

نظرية المعرفة

١ـ مفهوم نظرية المعرفة

إن نظرية المعرفة من أهم فروع الفلسفة واعتبرها الباحثون ساق الفلسفة وجذورها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا لقد شبهوا الفلسفة بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة وساقها نظرية المعرفة ،وحياة هذه الشجرة تأتى من الجذور وتمر بالساق إلى جميع الفروع ؛ لهذا السبب فإنهما تدخلان فى جميع ميادين الفلسفة و مشكلاتها [1].

وهذا يدل على أهمية نظرية المعرفة فى الدراسات الفلسفية عند الباحثين ؛ لذلك قدموها على غيرها من مباحث الفلسفة من الوجود والقيم وغيرهما فى دراساتها .

وعلى سبيل المثال الدكتور حسن عبد الحميد الذى بدأ معالجته لأهم المشكلات الفلسفية بنظرية المعرفة ؛ وذكر ان ذلك يرجع إلى سببين :

الأول: هو المكان الهام الذى يحتله هذا المبحث بالنسبة لبقية المباحث الفلسفية عند كل الفلاسفة وبالذات المحدثين منهم.

والثانى: يعود إلى الأسبقية المنطقية التى يحوزها موضوع المعرفة بالنسبة لبقية موضوعات الفلسفة : فيجب علينا أن نبحث أولاً فى إمكان المعرفة

---

(1) LEWIS WHITE BECK AND ROBERT L. HOLMES, PHILOSOPHIC INQUIRY AN INTRODUCTION TO PHILOSOPHY, P.17.

" If we think of philosophy as a tree, metaphysics constitutes its roots, epistemology its trunk and the various other areas such as ethics, aesthetics and religion, its branches. Just as the life-blood of a tree travels froom the roots up through the trunk to the branches, so ....

الترجمة بتصرف . . .

وطبيعتها وحدودها قبل إن نبحث فى الوجود مصيره وطبيعته وقبل أن نخوض فى تحديد المباديء والأصول العامة التى تشيد عليها العلوم المختلفة وباختصار فإنه يجب علينا أن نعرف اولاً كيف نعرف حتى نستبيح لأنفسنا الحق بعد ذلك فى البحث فى بقية المشكلات الفلسفية [١].

ومثل هذا الرأى نجده واضحًا عند الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق حيث قال وقد رأينا أن نبدأ حديثنا عن المباحث الفلسفية بالمشكلة المعرفة وإن كان ذلك لا يتمشى مع التطور التاريخى المشار إليه ولكنه يتمشى مع الترتيب المنطقى لأن العقل الذى هو وسيلتنا للمعرفة هو الأداة التى تمكننا من بناء نسق فلسفى أو علم من العلوم وعلى ذلك يكون أمرًا منطقيًا أن نختبر أولاً قيمة هذه الاداة قبل ان نبحث البناء الذى تمكننا هذه االاداة من اقامته ·

ونعتقد - من ناحية أخرى - أن عرض هذه القضية أولاً يعتبر بمثابة مدخل للقضايا الأخرى فبدراستها أولاً ومعرفة مدى إمكان المعرفة و حدودها وقيمة وسائلها إلخ يكون القارئ المبتدئ فى دراسة الفلسفة مهيأ أكثر للاستمرار فى التعرف على باقى القضايا ·

ويضاف إلى ذلك أن قضية المعرفة قد أصبحت القضية الأساسية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة وأصبحت مشكلات الوجود تبحث من خلالها [٢].

هذان الرأيان كافيان لنا فى سبب تقديم نظرية المعرفة على غيرها من المسائل الفلسفية فى هذه الدراسة ·

ونظرية المعرفة أو الابتمولوجيا (EPISTEMOLOGY) من الكلمة اليونانية EPISTEMO :بمعنى علم أو معرفة وLOGOS بمعنى نظرية [٣].

ومصطلح نظرية المعرفة يطلق على معنيين:

---

(١) الدكتور حسن عبد الحميد ،مدخل إلى الفلسفة ، ص ٢٢١ .

(٢) الدكتور محمد حمدي زقزوق ، تمهيد للفلسفة ، ص ١٠٩و ١١٠ .

(٣) الدكتور إمام عبد الفتاح إمام ، مدخل إلى الفلسفة ، ص ١٤٧

١ـ معنى واسع .

٢ـ معنى ضيق .

إما معناه الواسع فإنه يشمل: كل البحوث الفلسفية الهامة التى تتعلق بظاهرة المعرفة ؛ مثل المنطق وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع والتاريخ وميتافيزيقا المعرفة .

وأما المعنى الضيق فيراد به: العلم الذى يبحث فى ماهية المعرفة و مبادئها ومصادرها ومنابعها وشروطها ونطاقها وحدودها [١].

ويقال إن " نظرية المعرفة هى البحث فى طبيعة المعرفة، وأصلها، وقيمتها، ووسائلها، وحدودها [٢].

وقد ركز الباحثون دراساتهم فى نظرية المعرفة فى المجالات الآتية :

١ـ إمكان المعرفة .

٢ـ طبيعة المعرفة .

٣ـ مصادر المعرفة [٣].

يقصد بإمكان المعرفة الإجابة عن السؤال : هل المعرفة ممكنة التحقيق أو غير ممكنة؟ وهو سؤال قد يكون فى إثارته من الغرابة أكثر من إجابته ولكن الفلسفة فى بحثها عن الحقيقة إنما تبدأ بالتساؤل ... ، والتساؤل يدل على إن

---

(١) الدكتور محمد حمدي زقزوق ، نفس المرجع ، ص ١١٦ .

(٢) الدكتور جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، جـ ٢ ، ص ٤٧٨ .

ملحوظة : تعريف نظرية المعرفة هو المعنى الضيق عند الدكتور محمد حمدي زقزوق .

EPISTEMOLOGY IS THEORY OF KNOWLEDGE.

(٣) الدكتور محمد حمدي زقزوق ، المرجع السابق . ص ١١٧ ، الدكتور حسن عبد الحميد، المرجع السابق ، ص ٢٢٣ ، الدكتور امام عبد الفتاح إمام ، المرجع السابق ، ص١٤٧ و١٤٨ ، الدكتور علي أبو ريان ، الفلسفة أصولها ومبادئها ، عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، ص ١٦٣ ، وغيرهم .

العقل الإنسانى لديه ما يبرر الاستفهام ؛ لأنه ينظر فى كل الأمور باعتبارها تحتمل أكثر من وجه وتوجيه هذه الأوجه يقوم على أساس أنه الأصوب أو الأحق .

وبذلك يكون التساؤل عن امكان المعرفة أى أوجه النظر إلى المعرفة هو الأصح :

هل المعرفة ممكنة ؟ أو أنها غيرممكنة ؟

أوبعضها ممكن و بعضها الآخر غير ممكن ؟

وماهو الممكن منها وما هو غيرالممكن ؟

وما هى حجج كل فريق فى دعواه ؟ (١).

أمام هذه التساؤلات نجد ثلاث نزاعات:

١ـ النزعة اليقينية .

٢ـ االنزعة الشكية .

٣ـ النزعة النقدية (٢).

يرى أصحاب النزعة اليقينية فى الفلسفة أن الإنسان قادر بوسائله على تحصيل الحقيقة المطلقة ، لأن الحقيقة الخارجية مناظرة للحقيقة العقلية ، ولا يمكن ان يكون ثمة تناقض بين العقل والوجود، لأن العقل موجود ووظيفته تعقل الوجود، ولو كان الوجود على صورة أخرى غير صورتها الحالية ، لاستتبع ذلك اختلافا فى العقل الإنسانى عما هو عليه أى أنه من المعقول أن يكون هناك تواؤئم بين العقل و الوجود ومن غيرالمعقول ان يكون ثمة تنافر بينهما .

---

(١) عبد المجيد عبد الرحيم ، نفس المرجع ، ص ١٦٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٧ .

أما وهناك تفاعل مستمر بين العقل والحقيقة ، أو بين الذات والموضوع وكل و احد منهما مستقبل لتأثيرات الآخر وارد عليها ، فلا شك أنهما من طبيعة واحدة أو من طبيعتين متجانستين أو يسير على نفس قوانينه .

ولو لم يكن الإنسان قادرًا على تحصيل المعرفة اليقينة لما أمكنه أن يواصل الحياة فى الوجود وأن ينشئ ثقافة وحضارة أثبتت صحتها بآلاف الحقائق ، وإذا لم تكن الحقيقة المطلقة موجودة فى العقل فكيف أمكنه أن يعرف الحقائق النسبية إلا بالقياس إليها .

كما أن معرفة الحقيقة المطلقة ممكنة من حيث أنها موجودة ، وهى لم توجد لكى تبقى مجهولة للإنسان ، لأن خفاءها المطلق يجعلها حقيقة غير معقولة ، وبالتالى لا يمكن القول بأنها تتفق مع قوانين العقل، فكيف يمكن القول بأنها حقيقة، وماهية الحقيقة هى معقوليتها وقابليتها للمعرفة .

و نحن نعرف أن ثمة قوانين أو مباديء للفكر صادقة بنفسها ، وأن جميع العقول تعتقد صحتها . فهى إذن أساس للنزعة اليقينية ودليل على صحتها ؛ لأنه إذا كانت تلك القوانين موجودة فعلاً وأنها يقينية تمامًا ، ففى العقل إذن معرفة يقينية ، وبإمكانه إذا عرف طبيعتها أن يقيم عليها صرحًا من المعرفة اليقينية للحقيقة المطلقة [١].

وبعد أ ن عرضنا حقيقة النزعة اليقينية تجاه المعرفة الإنسانية ننتقل إلى حقيقة النزعة الشكية .

والشك ينقسم إلى قسمين

القسم الأول: الشك الحقيقى وهو على قسمين :

١ـ الشك الكلى . ٢ـ الشك الجزئى .

القسم الثانى : الشك المنهجى .

---

(١) عبد المجيد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص ١٦٩

والشك الكلى فى المعرفة ينكر كل صورة من صور المعرفة فى أوسع مفهوم معانيها، والشك الكلى فى الحقيقة أشمل من الشك الكلى فى المعرفة، لأنه لا ينكر إمكان معرفة الحقيقة فحسب، وإنما ينكر الحقيقة ذاتها [١].

وهناك شك منطقى كلى، وهذا شك قريب من الشك الكلى لأنه ينكر صحة أى نوع من أنواع قواعد الاستنباط التى بواسطتها يمكن أن يحصل المرء على أحكام جديدة من أحكام معينة والشك الجزئى نجده فى مجال التجارب العلمية وينقسم هذا الشك إلى ثلاثة أقسام بحسب تعلقه :

١ـ **الشك فى الأسس**: إذا كان تعلقه بأسس العلوم التجريبية .

٢ـ **الشك فى التنبؤات**: إذا كان متعلقا بإمكان أقوال عامة داخل العلوم التجريبية .

٣ـ **الشك فى الاستقراء**: إذا تعلق باستنتاج الاستقراء [٢].

والشك الذى ذكرناه هوالشك الذى ينكر إمكان المعرفة هو فى الحقيقة عبارة عن أزمة فى حياة العقل ، بخلاف الشك الذى لا ينكر بإمكان المعرفة بأى حال من الأحوال ونسمى هذا الشك " الشك المنهجى" أو "الشك الفلسفى" ، لأنه لا يرفض الحقيقة ولا يذهب إلى حد التمادى فى الجمود على انكار قدرة الإنسان على المعرفة ، وإنما هو وسيلة إلى المعرفة كما قال الإمام الغزالى :

" الشكوك هى الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى الضلال والعمى [٣].

وكما قال « ديكارت » الفيلسوف الفرنسى المشهور:

" الشك وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا"[٤].

(١) الدكتور محمود حمدي زقزوق ، المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٥ ، بتصرف .

(٣) الغزالي ، ميزان العمل ، ص ١٧٥ .

(٤) الدكتور محمود حمدي زقزوق ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

وهذا أمر ضرورى فى فلسفة الغزالى وديكارت كما هو واضح فى أقوالهما فى مؤلفاتهما .

إنه يساعدنا على أن نبدأ بحثنا حذرين من أن تكون أفكارنا الأولى خاطئة أو منحازة أو شخصية ، ويلزمنا أن نجعلها نبدأ من أفكار صحيحة سليمة قد فحصناها بدقة قبل أن نجعلها مقدمات سعينا نحو الحقيقة، ويعطينا هذا الشك المنهجى راحة نفسية وثقه وعقلية فى سلامة خطواتنا ويدفع بتفكيرنا فى يقظة تامة وحماسة محمودة فى الطريق إلى الحقيقة [١].

والنزعة النقدية تتمثل فى مذهب «كانت» الفيلسوف الألمانى الذى يقف موقفًا وسطا بين العقليين والحسيين فهو لا يرفض دعاوى الطرفين كلها .

يرى «كانت» أن المصدر الأول للمعرفة هو الاحساس، ولكن هذا الإحساس إنما يرجع إلى الحساسية الصورية، وهى القوة الفكرية الأولى من قوى الإدراك، ذلك أن ما نقابله فى التجربة الحسية ليس سوى تأثيرات حسية منفردة لا تتخذ صورة الإحساس الكامل الا بعد تطبيق صورتى الحساسية عليها ، وهما صيغتا الزمان والمكان. واذن فثمت عنصر يأتى من الخارج هو التأثيرات الحسية الغير المنتظمة، وعنصر آخر يأتى من قوى الحس وهما الصورتان المنتظمتان للتأثيرات الخارجية، فالحساسية الصورية شرط أساسى للإدراك الحسى .

فالمكان والزمان إذن صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية [٢].

بالإضافة إلى ذلك ، هناك قوتان فكريتان بجانب القوة المذكورة :

١ـ قوة الفهم الصورى التى تضع النسب بين مدركات الحساسية، فيؤلف

---

(١) عبد الحميد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان ، الفلسفة أصولها ومبادئها ، ص ٢٢٢ .

أحكامًا كلية ضرورية ويجعل العلم ممكنًا . وهذه النسب هى المعانى الذاتية التى تربط ربطًا ضروريًا بين الظواهر المعروضة فى الزمان والمكان ويسميها «كانت» بالمقولات وهى ترجع إلى أحكام الكم والكيف والإضافة والجهة .

٢ـ قوة النطق . . . . . .

وإذن . . فقوى العقل الفكرية ثلاث :

حساسية صورية، وفهم صورى، ونطق خالص [١].

طبيعة المعرفة :

البحث فى طبيعة المعرفة هو بحث فى حقيقة المعرفة الإنسانية التى يكتسبها الإنسان فى حياته سواء كانت هذه الحقيقة واقعية أو مثالية .

فأمام هذا الموضوع مذهبان مهمان : مذهب واقعى ومذهب مثالى، فالمذهب الواقعى هو المذهب القائل بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه ،وعن جميع أفكار أو أ حوال ذلك العقل، ،وليست الأمور المدركة فى التجربة سوى رموز تدل على حقائق خارجية واقعية [٢].

وعبارة أخرى : أن ثمة أشياء قائمة خارج الفكر وإن كانت ذات طبيعة مادية مخالفة لطبيعة الفكر إلا أنه لايمكن أن نفسر ما ينطوى عليه فكرنا من اعتراف بوجود عالم واقعى إلا إذا اعترفنا بزن هذا الفكر إنما جاءنا من مصدر خارج الفكر هو العالم الواقعى المحيط بنا [٣] والمذهب المثالى هو المذهب القائل بأن كل ما يمكن معرفته من الأشياء هو أصل طبيعته شيء عقلى [٤].

وبعبارة أخرى : إنه لا يوجد إلا الفكر نفسة ، لأن ما فى الفكر من معان

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٢٣ .

(٢) الدكتور محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق،١٣٩ ،نقله عن كولبه المدخل الي الفلسفة

(٣) عبد الحميد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

(٤) الدكتور محمود حمدى زقزوق ، المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

عقلية لا يمكن أن يكون قد جاء إليه من خارجه المادى الذى يخالف طبيعة الفكر الروحية، فكيف يتكون الفكر مما خالفه كل المخالفة، أى كيف يوجد العقلى من المادى، وهل يجوز أن ينبع الفكر اللامحدود من المادة ؟ وكيف يمكن أن يكون الفكر وننقيضه شيئا واحد [١].

وكل واحد من المذهبين المذكورين ينقسم إلى أقسام ولا نتعرض فى هذه الدراسة لبيان هذا الموضوع .

مصادر المعرفة :

والمراد بالمصادر هنا الأصول التى تبدأ منها المعرفة ونجد ثلاثة مذاهب رئيسية أمام هذا الموضوع وهى :

١ـ **المذهب العقلى**: القائل بأن كل معرفة تنبع من العقل، وهذه المعرفة تعتبر أولية بمعنى أنها مستقلة عن الخبرة ، لأن المعرفة التى تأتينا من الخبرة الحسية ، غير واضحة ومشوشة وكثيرًا ما تخدع .

٢ـ **المذهب التجريبى**: القائل بأن المعرفة تنبع من الحواس وأنكر وجود الأفكار الأولية التى ذكرها المذهب العقلى .

٣ـ **المذهب النقدى**: القائل أن كلاً من المذهبين محق فى جانب ومخطئ فى جانب آخر والحق هو العمل بهما معًا فى نظرية واحدة .

ودراسة الباحثين فى هذا الموضوع واسعة ومتشعبة والصورة التى نقدمها فى هذه الدراسة موجزة ومقدمة لدراسة موضوع المعرفة فى الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية.

نظرية المعرفة عند فلاسفة اليونان :

والفلاسفة اليونانيون الذين سنقدم نظريتهم فى المعرفة ثلاثة فقط وهم : سقراط وأفلاطون وأرسطو (**أرسطاليس**).

---

(١) عبد الحميد عبد الرحيم ، المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

نظرية المعرفة السقراطية :

ونظرية المعرفة عند سقراط تقوم على أساس الإدراك العقلى لا على الحس كما يقول السوفسطائيون الذين يعتمدون على الحس فى معارفهم ، ويقولون: أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، الأمر الذى أدى إلى أن الحق نسبى يختلف باختلاف الأشخاص ، وليس عندهم شيء حق يتفق عليه الناس جميعًا ، أوبعبارة أخرى ليس عندهم شيء هو حق فى ذاته ، بل الحق ما يراه الشخص حقًا [١].

قرر سقراط فى صراحة ووضوح :أن المعرفة قائمة على العقل لا على الحس ، وأن لكل شيء ماهية هى الحقيقة يكشفها العقل لا على هذه المحسوسات ، ويعبر عنها بالحد ،وأن العلم الصحيح هو ذلك الإدراك العقلى لحقيقة الشيء [٢].

طريقة سقراط فى الإدراك العقلى :

طريقة سقراط هى الطريقة الاستقرائية وصورتها كالآتية :

كان يستعرض أفراد الشيء المراد معرفة حقيقته ، وينظر فى صفاته فيجد من تلك الصفات ما هو جوهرى مشترك بين جميع الأفراد ، ومنها ما هو عارض غير جوهرى،فيستبعد الصفات العارضة ويستبقى الصفات الجوهرية، وبذا يصل إلى الحد الكلى الذى ينتظم أفراد الشيء المطلوب تعريفه [٣] .

إنتهى سقراط إذن إلى القول بأن المعرفة الصحيحة هى تلك المدركات الكلية التى يصل إليها العقل بعد النظر فى المحسوسات وتحليل صفاتها واستبعاد ما هو عرضى منها واستبقاء ما هو جوهرى مشترك [٤].

نظرية المعرفة الأفلاطونية :

ونظرية المعرفة عند أفلاطون فى حقيقتها إمتداد لنظرية المعرفة السقراطية ،

(١) الدكتور محمد السيد نعيم ، في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية . ص٥٥
(٢) نفس المرجع ، ص ٥٦ . (٣) نفس المكان . (٤) نفس المرجع ، ص ٥٧ .

لذلك وافق أفلاطون أستاذه سقراط فيما ذهب إليه من أن المعرفة الصحيحة هى المدركات الكلية المعقولة .

ولكن هناك اختلاف بين الفيلسوفين هو : أن سقراط قرر أن تلك الصور الكلية المطابقة للواقع التى يصل إليها الإنسان بعقلة، لا وجود لها إلا فى العقل وحده ، ولم يعتبر لها وجوداً معيناً فى الواقع الخارجى فلم يرض أفلاطون بهذا القرار ،وذهب إلى أن تلك الصور الكلية المعقولة لا تكون علما صحيحاً ولامعرفة حقة إلا إذا كانت لها حقائق خارجية مستقلة عن الإنسان، لها وجود فى الواقع ، مجرد عن المادة بحيث تكون تلك الصورة الكلية العقلية مرآة لها ومنطبقة عليها .

فالإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل هى أسماء لها مسميات فى الواقع، وإلا لكانت وهماً من الأوهام واختراعاً من الاختراعات الخيال .

واستدل على ذلك بأن الفكرة الصحيحة هى ما كانت مطابقة للواقع فإذا قلنا : إن الشمس طالعة مثلاً ، فإن هذا الحكم يكون صحيحاً إذا كانت الشمس طالعة مثلاً، أما إذا لم تكن طالعة فإن هذا الحكم يكون باطلاً [١].

هذه الحقيقة الخارجية المجردة التى تنطبق عليها الصورة العقلية الكلية هى ما يسميها أفلاطون: "**مثال** . . . " .

وبمثل هذا التقرير يمكننا أن نصل إلى مثال الحصان ومثال الجمل ومثال الأسد . . . فكل هؤلاء **مثل** هى حقائق مستقلة لها وجود فى العالم الواقعى ومجرد عن المادة ، وأن لكل شيء سواء كان حيواناً أم نباتاً أم جماداً أم صفة من الصفات كالبياض والسواد أم معنى من المعانى كالجمال والعدل، مثالاً. بل إن للاشياء الوضعية كالصراصير والشعر والقاذورات مثلاً أيضاً ،أى لها حقائق خارجية مجردة عن المادة تنطبق عليها تلك الصورة العقلية الكلية[٢]

وذهب أفلاطون إلى أن المثال قد صيغ على نمطه ما هو مثال له ، فمثال

---

(١) الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي ، المرجع السابق ، ص٥٨ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٦٠ . الاقتباس بتصرف .

الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة الكائنة فى العالم المعقول ، قد نظر إليه الصانع وصنع على مناطه أشخاص الإنسان المحسوسة . . . إذن فوجود المثال سابق على وجود أفراده التى هى بالنسبة إليه كالتمثال بالنسبة إلى صاحبه.

والمثل من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفًا حقيقيًا بخلاف الزفراد التى تصاغ على نمطها، فإنها إذا وصفت بالوجود كان ذلك وصفا مجازيا فحسب ، وعلى ذلك فالمثل هى الموجودة على الحقيقة ، وأما المحسوسات فما هى إلا أشباح وظلال لتلك الموجودات الحقيقية ، أى أنها ظلال للمثل وأشباح لها [١].

كيفية إدراك المثل :

ذهب أفلاطون إلى أن المثل ندركها بالتذكر [٢]، فنحن فى حياة سالفة كنا نتمتع بشاهدة المثل الزلية مشاهدة مباشرة ، لكننا لذنب اقترفناه ، فقدنا هذا النعيم ،وهبطت نفوسنا إلى الأرض فحلت فى جسد ترابى أصبح لها سجنًا كما هى الحال فى سجناء الكهف. وفقدنا بهذا التجسد معرفة الأشياء الإلهية التى حصلنا عليها ، لكن الأشياء الجزئية عندما تعرض لإدراك حواسنا ، تحى فينا ذكرى «مثلها » وتعيد إلينا شيئًا من معرفتنا الغابرة [٣].

نظرية أرسطو فى المعرفة :

ذهب أرسطو إلى أن العقل يتوصل إلى المعانى المجردة الكلية بانتزاعها من معطيات الحواس [٤]،وأن الموجودات المحسوسة موجودات حقيقية بجوهرها وماهيتها [٥].

وقد عارض أرسطو أفكار أستاذه فى أمور كثيرة وخاصة فى الأمرين المذكورين.

(١) الدكتور محمد السيد نعيم وزميله ، المرجع السابق ، ص ٦٠

(٢) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية جـ ١ ص ٧٤.

(٣) نفس المكان . (٤) نفس المكان . (٥) الدكتور محمد السيد نعيم وزميله الدكتور عوض الله جاد حجازي ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

وهذا يعنى أن عـالم الحس بما فيـه من أمور وأشيـاء جزئيـة فى إمكانه أن يصبح موضوعا للمعرفة ، ومعنى هذا أيضًا أن عالم الحس هو عالم واقعى ، فإذن فهو موجود ، وأصـبح هم أرسطو الأول هو كيف أنه يوسع من مفهوم المعرفة حتى تحتوى على ذلك العنصر الحسى والتغير ؟.

بذلك قد وسع أرسطو مجال المعرفة حتى أنه أعطى العقل الإنسانى السلطة فى مـعرفـة كل ما يـكون أو يدخل فى تكوين الكون، وأنه بهـذا قد حـدد وبشكل نهائى مجال المعرفة حتى القرن السابع عشر [١].

لقد طور أرسطو فى الجانب الميـتافيزيقى من فلسفته مـفهومًا جديدًا للواقع الحسى، وهذا المفهوم الجديد أعطاه أرسطو اسم الجوهر أو الماهية [٢].

والملاحظ فى فلسـفة أرسطو أنه وحـد بين الماهيـة أو الفكرة أو المثل وبين التحقيق أو التمثل الحسى ، بخـلاف أفلاطون الذى فصل بين الماهية والتمثل الحسى أوالصورة الظاهرة أو المحسوسة، لأنه رأى أن الأشياء المحسوسة ليست إلا أشباحًا و ظلالاً للماهية.

وتوضيحا لفكرة أرسطو التى تدور فيهـا نظريته فى المعرفة الإنسانية نقدم نيانًا كالآتى :

ذهب أرسطو إلى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مبدأين :

الأول: الهيولى. **والثانى**: الصورة.

فالهيولى (كلمة معربة عن اليونانية) مادة أولى، غير معينة أصلاً، وبها تشترك الأجسام فى كونها أجسامًا .

والصورة هى المبدأ الذى يـعين الهيولى ويعيطيهـا ماهية خاصـة ويجعلها شيئًا واحد، وهى ما نتعقله فى الأجسام[٣].

(١) الدكتور حسن عبد الحميد ، المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٢ .

(٣) الدكتور محمد السيد نعيم وزميله ، المرجع السابق ، ٦٩ .

وبعبارة أخرى : أان الهيـولى بمثابة الحديد قـبل أن يصنع منه شيء وأن الصورة بمثابة الشكل الخاص الذى يعطى للحديد فـيصير سكينًا أو سيفًا أو آلة من الآلات الحديدية .

والصورة عند أرسطو تشمل الشكل وجميع الصفات من لون وخفة وجمال ولمعان وانطفـاء وحلاوة أومرارة وغيـرها ، وهى كذلك علاقـة أجزاء الشيء بعضه ببعض وعلاقة كل جزء بالآخر .

وذهب أرسطو إلى أن الهيـولى له استـعـداد كـامن لأن يكون أى شيء ويسـميـه : الشيء بالقوة ، وتصـوره بأى صورة خـاصة يسـميـه : الشيء بالفعل، وتحوله من القـوة إلى شيء بالفعل يسميه : وجـودًا أو خلقا ولإيجاد كائن من الكائنات يحتاج إلى أربع علل وهى :

١ـ العلة المادية .

٢ـ العلة الصورية .

٣ـ العلة الفاعلة أو المحركة .

٤ـ العلة الغائية .

وعلى سبيل المثال إيجاد المنزل :

إذا أردنا أن نبنى منزلاً فلابد من كومة من طوب وحجارة وطين تكون مادة المنزل الذى نسكن فيه .

ولكننا لا نسكن كومة من الطوب والحجارة والطين، ويلزم علينا حينئذ أن ندخل فكرة جديدة على هذه الكومة من الطين و الحجارة وهذه الفكرة تتعلق بخطة بناء المنزل وشكله وتـرتيب وحداته السكنيـة أى أنه لا بد إضافـة العلة الصـورية على العلة المادية. والعلة المادية هنا هـى الحجـارة والطوب، والعلة الصورية هى خطة بناء المنزل والتى رتبت بحسبها كومة الطوب والحجارة [١].

(١) الدكتور حسن عبد الحميد ، المرجع السابق ، ص ١١٢ .

ويضيف أرسطو إلى العلتين السابقتين «العلة الفاعلة» التى تتولد بفعل البناء الذى يعتبر حلقة الوصل بين كومة الطوب والحجارة وبين الصورة أو الشكل الذى يجيء على المنزل المراد بناؤه .

ثم أضاف علة أخرى وهى العلة الغائيّة فهى الغاية أو المقصد الذى تتجه الحركة لتحقيقه.

ومن الممكن أن ترد العلل الأربعة إلى علتين : العلة المادية من جانب والعلة الصورية من جانب آخر على أساس أن العلة الفاعلة والعلة الغائية يمكن ردهما إلى العلة الصورية .

بهذا البيان نستطيع أن نقول إن أرسطو قد أعطى للعقل مجالاً ، وأعطى للحواس مجالاً وحدد للعالم الخارجى مكانًا ووجودًا بجانب العالم العقلى.

وذكر أرسطو أن الإنسان بطبيعته يرغب فى المعرفة [١]،وطريقة الوصول إليها بالمنطق، كما يعرفه هو طريقة التفكير الصحيح (METHOD OF CORRECT THINKING). إنه علم وفن ، إنه علم لأنه يخضع إلى قوانين ، وفن لأنه بالتمرين يعطى الفكر لإرشاد المباشر [٢].

وقسم أرسطو المعرفة إلى ثلاثة أقسام : معرفة حسية ومعرفة عقلية ومعرفةتخيلية .

نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام :

يبدو من كتابات الباحثين فى فلسفة الكندى أنه ذكر أربعة أنواع من المعرفة وهى :

١ـ المعرفة الحسية .

٢ـ المعرفة العقلية .

---

(١) د . نوال الصرف الصايغ ، المرجع في الفكر الفلسفي ، ص ٨٧.

(٢) نفس المرجع ، ص ٨٩ .

٣ـ المعرفة التخيلية .

٤ـ المعرفة الإشراقية .

وذلك بناء على أن طرق المعرفة أربعة : الحواس والعقل والخيال والإشراق.

الحواس :

المعرفة التى جاءت عن طريق الحواس ، هذه المعرفة غير ثابتة ذلك، أن المحس غير ثابت لأنه فى صيرورة دائمة ، إنه يتبدل فى كل لحظة إنه باستمرار متبدل بأحد أنوع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه والأشد والأضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل [١].

العقل :

الإدراك العقلى أى إدراك الأجناس والأنواع : فإنه غير واقع تحت الحواس،وليس موجودًا وجودًا حسيًا ، وإنما إدراكه يكون بوساطة قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية هى المسماة : العقل الإنسانى .

وهذا النمط من المعرفة ليس متمثلاً للنفس، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة.

ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو المحس ، والإدراك الكلى إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشترك العام .

فحينما ندرك معنى الإنسانية ، فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلاً ، وعن الطول والقصر وعن السمنة والنحافة. (يبقى بعد هذا التجريد الحيوانية والناطقية وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان .والإنسانية إذن ـ وقد جردت عن كل ما هو محس : لا صورة لها تتمثل فى الذهن [٢].

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفي في الإسلام ، جـ ٢ ،ص ٨٢ .

(٢) الدكتور عبد العليم محمود ، المرجع السابق ، ص ٨٣ .

التخيل :

التخيل أو التوهم قوة من قوى الإدراك، هى التى تدرك الصور كما هى بدون أن تكون فى مادتها، كما تدرك الأشياء فى غيبة حاملها المادى - . . . وهى تدرك الأشياء فى حال اليقظة وفى حال النوم أيضًا [١].

والمعرفة التى جاءت عن قوة التخيل أثبت وأتقن من المعرفة التى جاءت عن طريق الحواس عند الكندى . لأن الأولى مباشرة وأما الثانية فغير مباشرة .

الإدراك الإشراقى :

بجانب الطرق المذكورة الموصلة إلى المعرفة، فإن الكندى يرى أن هناك طريقًا آخر للمعرفة هو الطريق الإشراقى. وهو فى ذروتها العليا - خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة ،وهؤلاء الذين اصطفاهم الله، فلعلمهم خصائص تبعدهم عن العلم الكسبى، إنه: بلا طلب ولا تكلف، ولا بحيلة بشرية، ولا زمان. . إنه بلا طلب ، ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان ،بل مع إرادته جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته ، فإن هذا العلم خاص للرسل صلوات الله عليهم دون البشر وأحد خوالجهم العجيبة أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر. .

تستيقن العقول أن ذلك من عند الله جل وتعالى ، إذ هو موجود عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ، فإن ذلك فوق طبعها وجبلها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما أتت به الرسل عليهم السلام [٢].

---

(١) الدكتور محمد السيد نعيم وزميله ، المرجع السابق ، ص ٢١٣ بتصرف .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ٨٦ .

نظرية المعرفة عند الفارابى :

رأى الفارابى أن للمعرفة الإنسانية ثلاث وسائل :

١ـ القوة الناطقة أو القوة الفكرية .

٢ـ القوة المتخيلة .

٣ـ القوة الحاسة .

هذة هى طرق المعرفة ، أما كيفيتها: فإنه لا تكاد الحواس تقع على المحسات حتى تنزع منها صوراً صالحة للتعقل، ثم تنتقل هذه الصور من درجة الحس الشخصى إلى درجة الحس المشترك، ثم إلى درجة الخيال الذى يحفظ هذه الصور التى لا تزال عالقة بالمادة حتى تأتى القوة الناطقة فتخلص هذه الصور من المادة ، وترتب هذه الصور الجزئية الحاصلة فى العقل وتقارنها بعضها ببعض كى تكون من ذلك المعانى الذهنية والأمور الكلية[١].

هذه المعرفة بدأت بالحواس وتنتهى بالعقل ، وهناك معرفة أخرى وهى المعرفه التى لا يحصلها الإنسان باجتهادة ، بل إنها تتجلى له فى صورة هبة من العالم الأعلى من العقل الفعال . ففى ضوء هذا العقل الفعال يستطيع عقلنا أن يدرك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية، ذلك أن انتقال العملى من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه، بل من العقل الفعال الذى هو أعلى رتبة من العقل الإنسانى [٢].

نظرية المعرفة عند ابن سينا :

ذهب ابن سينا إلى أن وسائل المعرفة ثلاثة أشياء :

١ـ الحواس الظاهرة .

٢ـ الحواس الباطنة .

---

(١) الدكتور محمد السيد نعيم وزميله ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٣٢ .

٣ـ العقل .

أما الحواس الظاهرة فهى الخمس المعروفة وهى السمع والبصر والذوق واللمس والشم .

وأما الحواس الباطنة فهى خمس أيضا وهى :

١ـ **الحس المشترك**: وهى القوة التى تجمع فيها صور المحسوسات .

٢ـ **الخيال**: وهى القوة التى تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبتها .

٣ـ **الواهمة**: وهى القوة التى تدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالحكم على الذئب بأنه عدو ، وعلى الولد بأنه معطوف عليه .

٤ـ **المفكرة**: وهى القوة التى من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعضه أو أن تفصل ببعضه عن بعض .

٥ـ **الحافظة والذاكرة**: وهى القوة التى تحفظ أحكام القوة الواهمة، أما العقل فهو القوة من قوى النفس الناطقة ، بل هو أعلى هذه القوى وهو على قسمين :نظرى وعملى .والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا فى مكانها ، بل هو يترقى بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وبانتزاع الصور الكلية من الصور الكلية .

والعقل يكون فى أول أمره عقلا بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل ،وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ، فالعقل إذن يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل . وهذا يحدث بواسطة الإدراك

ولكن بهدى وانارة من أعلى من واهب الصور وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى [١].

---

(١) الدكتور محمد السيد نعيم وزميله ، المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

وقسم ابن سينا المعرفة إلى ثلاثة أنواع :

١ـ معرفة المبادئ الأولية التى هى مثل : الكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الأثنين . . . .إلخ .

٢ـ وهو إدراك المجردات والكليات العامة، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الثانى .

٣ـ هو معرفة الأمور الغيبية [١].

وذهب ابن سينا إلى أن طريق النوعين الأولين الحواس والعقل أمران طبيعيان ،وأما طريق النوع الثالث فهو الوحى والإلهام فهوطريق غير طبيعى، ووسيلته الفضيلة والتنسك لأن الروح لا تعرف الغيب إلا بمقدار اتصالها بعالمها ، وهى لا تتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم ، ولذلك فهى فى حالة النوم أكثر اتصالاً بالملأ الأعلى فى حالة اليقظة ، وهى بعد الموت أكثر اتصالاً منها فى حالة النوم[٢].

ويبدو من المعلومات السابقة أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بفلاسفة اليونان فى مجال نظرية المعرفة وفى غيره ، واهتمامهم بهذ ا المجال هو نفسه نوع من التأثر الواضح ، بالإضافة إلى المجالات الأخرى التى سنتحدث عنها فى الفصول الآتية من الألوهية والطبيعة والأخلاق والسياسة والاجتماعية .

لا شك أن فلاسفة الإسلام قد استفادوا من أفكار فلاسفة اليونان وهذا أمر متفق عليه لا يحتاج إلى الإثبات ، ولكن هذا التأثر قليلا كان أو كثيرا لا يدل على التقليد ، لأن الفلاسفة من طبيعتهم البحث عن الحقيقة بمنهج عقلى بعيد عن التقليد ، فإذا وافقوا على رأى من الآراء فبالدليل وكذلك إذا رفضوا ذلك الرأى .

---

(١) نفس المكان .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٥٦ .

لقد أخذ فلاسفة الإسلام آراء فلاسفة اليونان فيما اقتنعوا أنه حق وأضافوا إلى هذه الآراء من أفكارهم الإسلامية كما هو واضح فى أفكار الكندى والفارابى وابن سينا .

ولابد أن نتذكر دائمًا أن الفيلسوف المسلم ـ وهو ابن البيئة الفكرية الإسلامية ، بيئة علوم القرآن والحديث ـ قد اعتاد موقفًا من العالم الخارجى مستمدًا من توجيهات «الكتاب الكريم» للعقل الإنسانى يقوم على احترام حقيقة الموجودات الخارجية فى ذاتها، لأنها من خلق الله عز وجل وإيجاده[١].

والكندى بصفة خاصة ، رغم تعرضه لأعمال الفلاسفة ورغم ترجماته لنصوص فلسفية عديدة وتعريفه العالم العربى الإسلامى بالفكر اليونانى الفلسفى ، إلا أنه بقى موقفه من الدين موقف متحفظ ومؤمن ، وبقيت المعرفة بطريق السلطة الإلهية الروحية تفوق المعرفة بطريق المقدرة الإنسانية الحسية [٢].

وكذلك فى الفارابى وابن سينا ، نجد فى أفكارهما الفلسفية أفكارًا إسلامية واضحة .

(١) الدكتورة فوقية حسين محمود ، مقالات أصالة المفكر المسلم ، ص ٣٩ .

(٢) الدكتورة نوال الصراف الصايغ، المرجع السابق ص١٣٨ .

الفصل الثانى

الألوهيـة

إن موضوع الألوهية مـن أهم الموضوعات التى ناقشها الفـلاسفة إبتداء من الفيلسوف اليونانى الكبير أفلاطون حتى القرن العشرين وإلى القرون اللاحقة.

وضعنا أفلاطون بداية الدراسات الألوهية فى الفلسفة اليونانية لأنه كان أول مؤله منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسـفية فى بلاد الأغريق ، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الأله قد بدئ . . . بعصر أفلاطون [١].

وهذا أمر واضح إذا تتبعنا أفكار فلاسفة اليونان الذين جاءوا قبل أفلاطون.

إله أفلاطون:

وجود الإله وأسمائه وخصائصه:

ذهب أفلاطون إلى أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه [٢].

وأطلق أفلاطون أسـماء كثيـرة على آلهه منها : المبدع وأبو الكـون وكتاب القـداسـة والشمـس المعنوية ومليكنا الأعلى و زوس الحـقـيـقي والحى وبين الآلهة[٣]، مثال المثل والمثال الأعلى ومثال الخير ومثال الكمال . . . [٤].

والإله عنده نفس عـاقلة مـدبرة تدبر العـالم على خـير مـا يمكن . وهذه النفس المدبرة هى التى أدخلت الـنسب والنظام والإنسجـام فى كل جزئيـات الكون «الإله هو نمـوذج كل شيء . ومـعنى هذا كلـه أن إله أفـلاطون هو جميل حكيم خير جامع لكل المحامد» [٥].

---

(١) الدكتور محمد غلاب ، مشكلة الألوهية ، ٣٣.

(٢) نفس المكان و ص ٣٤ . (٣) نفس المرجع ، ص ٣٣ .

(٤) الدكـتور مـحمـد السيـد نعيم والدكـتور عـوض الله جاد حـجازي ، المرجع السـابق، ص٦٢و٦٣ (٥) الدكتور محمد غلاب ، المرجع السابق ، ٣٥.

خصائص الإله :

رأى أفلاطون أن الإله ليس خير فحسب ، وإنما هو الخير ذاته منزه عن الحركة، لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة يكون سالمًا من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالاً ، وهو أزلى وأبدى ، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات ، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتجد وجوده بأى حال .

وأما بقية المحامد والخصائص الكاملة ، لا حاجة عنده إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجود نفسه لأنه لا يكون إله حقًا إلا إذا كان كاملاً من كل وجه ، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة [١].

براهين وجود الإله :

قدم أفلاطون براهين وجود الإله وهى :

١ـ برهان علة فاعلة .
٢ـ برهان علة محركة .
٣ـ برهان علة غائية .
٤ـ برهان الخير والعظمة والجمال .
٥ـ برهان الصانع [٢].

برهان وجود الإله كعلة فاعله : إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، وهى لا تؤثر إلا إذا إشتملت على قوة التأثير ، وفى هذا يقول أفلاطون : إن كل ما ينشأ ينشأ ضرورة بعل علة ، لأن من المستحيل أن شيئًا أيًا كان ينشأ بدون علة . ويقول :

أن ينتج (أى العلة) هو سابق بطبيعتة على ما ينتج (المعلول) .

ويقول أيضًا : وإذا توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقا .

---

(١) الدكتور محمد غلاب ، المرجع السابق ، ص ٣٦ .
(٢) الدكتور نفس المرجع ، ص ٣٧ و٣٨ .

ومعنى هذا كله أن نشوء المعلومات عن العلل ، وهو نشاهده فى كل لحظة، يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة فى مكنتها أن توجد ما لم يكن موجودًا ، فإذا ثبتت هذه القوة الإجابية ، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوة الموجودة ، لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالاً [١].

برهان وجود الإله كعلة محركة : قسم أفلاطون الجواهر إلى نوعين :

١ـ **النوع الأول**: هو الذى يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره وذلك مثل النفس .

٢ـ **النوع الثانى**: هو الذى يستطيع أن يمر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه ، وذلك مثل الجسم .

إذًا . . فالأول فى الكون هو الذى يحرك الثانى، وهذا الأول هو الذى يسميه أفلاطون بـ « نفس العالم » ولما كان من غير الممكن أن تكون النفس هى العلة الفاعلة لاتصافها بالحركة، فقد وجب أن تكون معلولة لعلة أخرى منزهة عن الحركة، ولما كان أفلاطون قد قرر أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى [٢]

برهان وجود الإله كعلة غائية :

يتلخص هذا البرهان فى إثبات غاية مرادة لكل فعل من أفعال الطبيعة ، عظيمًا كان أو حقيرًا ، وهو يقول ما معناه . أما حكمته فهى لا نهاية تظهر واضحة فى خلقه المتقن الصنع ، البديع الأحكام ، فهو قد شاء أن يضع عنصرى الهوى والماء بين عنصرى التراب والنار ، لكى يكون جسم الكون مفعمًا بالجمال الإتساق .

وقد صنع العالم على هيئة دائرة ، لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال

---

(١) نفس المكان . (٢) الدكتور محمد غلاب ، المرجع السابق ، ص ٣٩ .

الهندسية ، وخلق لنا البصر لنلاحظ برساطته جمال السماء ، ومنحنا السمع لنصغى به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعنى الإنسجام ، وقد جعل رؤوسنا مستديرة أتشبه الكرة الكونية العامة التى قررنا أنها أجمل الأشكال ، وذلك طبيعى ، لأن الرأس هو أشرف الجسم الإنسانى ، بل هو فيه بيت القصيد وقطب الرحا ، أما بقية أجزاء الجسم ، فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الإنسان.

وعلى الجملة قد أوجد المبدع العالم على أتم ما يمكن من صور الكمال والجمال وهيأ لكل جزئية فيه وظيفتها التى لا تصلح إلا لها والتى لو حادت عنها لانحدرت إلى طريق الضعف أو الفناء [١].

برهان الخير والعظمة والجمال :

١ـ إن إنعطافنا نحو الخير والعظمة والجمال يبرهن على أن هذه المعانى موجودة، وإن وجودها بدون كائن يقوم به مستحيل، وأن هذا الكائن يجب أن يكون أقوى وأعظم وأثبت وأكمل منا، ليمكن جذبه أحيانا وتأثيره فينا إلى هذا الحد الذى نشاهده فى إنعطافنا إلى صفاته الكاملة .

٢ـ إن تفكيرنا البصيرى فى الإله يحتم أن يكون الإله موجوداً وجوداً حقيقيًا، لأن نفوسنا الفطرية التى تدرك الإله موجودة، ولا يمكن أن يتصل الموجود باللا موجود .

٣ـ أنه واحد لا شريك له، لأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك، وإلا لحد الشريك سلطته التى لا يثبت له الكمال إلا إذا كانت لا حد لها .

برهان الصانع :

قال أفلاطون : إن من الجلى لدى الجميع أن الصانع ـ فى صنعه العالم ـ قد شاهد النموذج الأزلى ، لأن هذا العالم هو أجمل ما وجد ، والصانع هو أكمل العلل [٢].

---

(١) نفس المرجع ، ص ٤٠ . (٢) الدكتور محمد غلاب ، المرجع السابق ، ص ٤١ .

إله أرسطو:

إن أرسطو نهج منهج أستاذه فى الإيمان بوجود إلـه وقد وصف هذا الإله بأوصاف كثيرة منها :

١ـ أنه عقل وعاقل ومعقول .

٢ـ أنه المحرك الأول .

٣ـ أنه منزه عن الزمان والمكان .

٤ـ أنه واحد .

وغـير ذلك من الصـفـات التى ذكرها أرسطـو وصفـات تدل على أن إله أرسطو إله كامل من سائر الوجوه .

براهين وجود الإله :

قدم أرسطو براهين وجود الإله منها :

١ـ وجود الحسن يفرض وجود الأحسن .

٢ـ الغائية الموجودة فى العالم[١] .

٣ـ علة محركة وعلة فاعلة .

برهان علة محركة : رأى أرسطو أن العالم أزلى وأن الحركة أو الصيرورة التى يتمـثل فيها وجـوده ، وتبدو بها كيـنونته هى أزلية مثله ، غـير أن هذه الحركـة لا تحتـوى على علة وجودها ، لأن كل تغـير يحـدث قصد الـكمال ويتجه صوب الأفـضل . ولما كانت العلة الغائية هى الكمال الذى يـتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتـوى المفضول على الأفضل ، فلم يكن من الممكن أن يشتمل المعلول على علتـه ، وإذا ثبت أنه من غير الممكن أن يحتوى الأثر على مؤثره أو أن يكـون المؤثر جزءًا من أثره ، فقد وجب أن نبحث عن علة أجنبية لكل حركة ، ولما كانت كل علة ثانية معلولة لما قبلها ،

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٩٢ .

كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مشكلتها عن طريق العلل الثانية، وإذًا، فالقانون المنطقى يقضى علينا ـ عند اهتدائنا إلى العلة المباشرة للحركة وهى لا شك متحركة ـ أن نبحث عن علتها ، وهكذا حتى نصل إلى الكائن الثابت الذى يمد بالحركة كل ما عداه ، وهو منزه عنها . ومن الطبيعى أن نصل إلى هذا الكائن ، لأن السلسلة لا تمتد إلى غير نهاية ، وهذا الكائن ، هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات ، وهى العلة التى تؤثر ولا تتأثر، وتخضع الحركات لناموسها ولاتخضع هى للحركات [١].

المحرك الأول غير متحرك :

المحرك الأول لا يتحرك عند أرسطو لوجهين قال :

ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين :

أولهما: أنه لو كان متحركًا لا احتاج إلى محرك يحركه، فحصل لا محالة التسلسل والدور، فلابد من الوقوف عند ما، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ للحركة .

والوجه الثانى: أن كل متحرك ناقص ، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المتحرك وخير يشتاقه لاستكمال ذاته ، فلو فرضنا وجود الحركة فى المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطا من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو أنقص منه لا محالة، آذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة إلا وهى دون رتبته ، فما القصد حينئذ فى حركته. (انتهى كلامه) .

إذًا . . فإن لهذا الكون إلهًا واحدًا منزهًا عن الزمان والمكان والتغير والنقص والتأثر بغيره، وأن كل العلل الغائية تتجه إليه وتتعلق به، وهو لا يتجه إلى شيء ولا يتعلق بشيء، ويسمى عنده بالمحرك وجوهر الكمال الذى يسير العالم نحوه [٢].

---

(١) الدكتورمحمد غلاب ، المرجع السابق ، ص ٤٣ . (٢) نفس المرجع ، ص ٤٥ .

الإله فعل محض :

وعنده أن هذا الإله فعل محض أى لا يجوز أن يداخله شيءمما هو بالقوة، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفادًا من غيره ، وهو واحد من كل وجه، ويدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحدًا، وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه إذ لو فرضنا فيه شيئًا من الكثرة لداخله شيء من المادة و التغير وإمكان الوجود وجواز النحلال، إذ كل مركب صائر إلى الإنحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطًا [١].

المحرك الأول لا يعلم الكون :

قال: " لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن الكدر المادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء . ثم لو قلنا أن له علمًا بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادًا منها وأنه لا يكون عالمًا الا بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ الأول محتاجًا إلى غيره لكى يكون عالمًا ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الإله.

إن المادة هى الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الإمكان ، فالأولى أن يقال : أنه ليس للإله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذًا : علم وعالم ومعلوم من ذاته .

---

(١) الدكتور محمد غلاب ، المرجع السابق ، ص ٤٥ .

فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال [١].

الألوهية عند فلاسفة الإسلام :

الكندى :

طبيعة الله عند الكندى هو الانية الحقة «التى لم تكن ليس ولا تكون ليس أبدًا، لم يزل ولا يزال أيس أبدًا» فالله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام ، فالواحدة من أخص صفات الله ، إذًا هو واحد بالعدد واحد، بالذات، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله. وهو لا تجوز الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة، وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام ، وكذلك فهو ليس متحركًا ومن ثم فهو وحدة محضة . وكذلك هو أزلى أى أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجوده من غيره فلا أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب ، وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك ومن ثم فإنه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة ، ولهذا الموجود الأزلى فعل خاص به أى الابداع ويعرفه بأنه تأييس الأيسات عن ليس ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شىء ومؤيس الكل عن ليس [٢].

أدلة وجود الله :

١ـ البرهان المتعلق بتناهى جرم العالم سواء فى الحجم والزمان والمكان ، قال الكندى :

---

(١) نفس المرجع ، ص ٤٧ .

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٤٥ .

. . . أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له، والزمان زمان جرم الكل، أعنى مدته . فإن كان الزمان متناهيًا ، فإن انية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود ، ولا جرم بلا زمان ،لأن الزمان إنما هو عدد الحركة فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان . والحركة إنما هى حركة الجرم، فان كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن حركة [١].

ثم قال : "إن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطرارًا ، إذ لا زمان إلا بحركة، وإذ لاجرم إلا وحركة ولا حركة إلا وجرم، وجرم بلا مدة . . . ولا مدة جرم رلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبدًا كما قد اتضح. فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدًا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدًا . فالجرم لايسبق الزمان أبدا ، فالجرم والحركة والزمان لايسبق بعضها بعضًا أبدًا [٢].

ثم قال : "ونحن نعلم أن الحركة تعنى وجود أجسام متحركة ، فإذا ثبت أن الزمان حادث ، كان ذلك معناه أن الحركة بدورها حادثة ومن ثم يكون المتحرك (الأجسام) حادثًا أيضًا . وعلى ذلك يجب حدوث الكل (الزمان ـ الحركة ـ المتحرك) واحتياج ذلك كله إلى محدث أو غير محدث . وهذا أمر لا يختلف بشأنه عاقل (على حد قول الكندى) لأن الضرورة العقلية المنطقية تقول لنا أن لكل معلول علة ولكل مسبب سبب، فإذا كان العالم حادثًا من جهة حدوث الأجسام كلها ، وإذا كان الحدوث يعنى البداية والابتداء فينبغى بالضرورة العقلية أن نسلم بوجود مبدئ له ، ووجود محدث أحدثه دون أن يكون هذا المحدث محدثًا أنه يمتنع أن يكون جرم لم يزل . فالجرم إذًا محدث اضطرارًا ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف . فللكل محدث اضطرارًا عن ليس [٣].

ويبدو أن البرهان فى حقيقته " برهان حدوث الأجسام " .

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، الفلسفة الاسلامية في المشرق . ص ١٢١ .

(٢) نفس المكان ، نقل الدكتور فيصل بدير عون النصين عن رسالة الكندي" الفلسفة الأولى.

(٣) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٢١ .

(وهذا النص ليس كله للكندى فيه تعليق للدكتور فيصل بدير عون وخاصة الاقتباس الرقم العشرون).

٢ـ دليل التدبير :

أن هذا العالم بنظمه وترتيبه وكون بعضه علة للبعض الآخر وكون هذا الآخر معلولاً للبعض وسير هذا العالم على وتيرة واحدة . . . كل ذلك يشير إلى أن هناك مدبرًا أعظم وفاعلاً حكيمًا هو الذى رتب هذه الموجودات هذا الترتيب .

قال الكندى :

" إن فى الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبرًا لكل مدبر وفاعلاً لكل فاعل ومكونًا لكل مكون وأولاً لكل أول وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه الحق وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمزكى عنده فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل [١].

ثم قال :

فإن نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير ـ ومع كل تدبير مدبر ـ وعلى أحكم حكمة ـ ومع كل حكمة حكيم ـ لأن هذه جمعًا من المضاف [٢].

٣ـ دليل حدوث العالم .

هو الدليل الذى يرتبط بهذا العالم المحسوس من جهة أنه محدث ، ومن

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٣ .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

ثم يكون معلولاً ، وهنا يناقش الكندى ثلاثة احتمالات للعلية :

١ـ أما أن يكون علة لغيره .

٢ـ أما أن يكون علة لغيره .

٣ـ أما أن لا يكون معلولاً.

أما الاحتمال الأول وهو أن لا يكون العالم معلولاً ، فأمر ينفيه الكندى، حيث أنه انتهى إلى أن الموجودات التى فى عالمنا هذا (ومن ثم العالم كله) كلها محدثة ، كلها كانت ممكنة الوجود ثم أصبحت بحدوثها واجبة الوجود. ووجودها هذا يستغرق فترة زمنية محدودة بعدها تفنى لتنهض بدلاً منها موجودات أخرى . وهذا المحدث لا ينبغى أن يكون محدثًا إذ لو كان كذلك لما انتهينا إلى وجود المحدثات ذاتها .

وعلى هذا العالم (هذه الموجودات المحدثة) لابد أن يكون محدثًا أي معلولاً لعلة أخرى أوجدته. وهذا يتضمن القول أن الاحتمال القائل بأن العالم ليس معلولاً احتمال باطل ولا سند له من العقل والمنطق .

ويترتب على نفى الاحتمال الأول هذا نفى الاحتمال الثانى أيضًا ألا وهو أن يكون العالم علة نفسه أو أن يكون قد أوجد نفسه لأن هذا معناه أن يسبق الموجود نفسه ، أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود من جهة واحدة وفى نفس الوقت . لأن معنى أن يكون العالم علة نفسه معناه أن يكون موجودًا قبل أن يكون موجودًا ، وهذا تناقض .

أن العالم اذا كان علة نفسه لكان هذا يعنى أنه كان موجودًا ومن ثم فليس فى حاجة إلى أن يوجده أحد. وقد بان خطأ هذا الرأى. معنى هذا أن العالم إذا كان محدثًا ـ وهو كذلك ـ فإنه محدث عن طريق غيره عن طريق فاعل آخر أو علة مباينة له . هذه العلة أو هذا الفاعل لا ينبغى فى نهاية الأمر أن يكون محدثًا [1].

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٤ .

٤ـ دليل الكثرة فى الموجودات :

أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة الوحدة ، كان ذلك عن علة ، لا عن صدفة ، وهذه العلة غير ذات الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة ، لأنه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما لكان هناك لا نهاية بالفعل أى علة لعلة وعلة لعلة إلى ما نهاية له، والحال أن « لا يمكن شىء بالفعل بلا نهاية » فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات .

قال الكندى : « فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس ولا شبه ولا مشاكلة ، بل هى علة كونها وثباتها أعلى وأشرف وأقدم منها ». والسبب فى ذلك « أن المشاركة تجب فى المشتركات بعلة خارجة عن المشتركات » وإلا كانت العلل بلا نهاية وهذا ممتنع، «وإن اللواتى فى جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيد بالذات . . . والعلة أقدم من المعلول بالذات»، وأن المتشابه فى جنس واحد وفى نوع واحد كالحمرة والحمرة والشكل والشكل ، وما كان كذلك [١].

وحدانية الله :

قال الكندى : أن الفاعل الأول ليس كثيرًا بل واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم [٢].

---

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٨٥ . نقلا نصوص الكندي من رسائله .

(٢) الدكتورعاطف العراقي ، محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٣ .

صفات الله الأخرى :

هو مؤيس الأيسات عن ليس وهو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من امساكه وقوته إلا عاد ودثر [١].

ويبدو من هذه الأقوال أن ألوهية الكندى اسلامية مع وجود تأثر بالفلسفة اليونانية فى مناهج أبحاثه وكيفية الاستدلال وغيرها .

الفارابى :

طبيعة الله : الله هو الوجود التام ، هو وجود بغير علة لأنهً بريئًا من جميع أنحاء النقص، وأفضل الوجود وأقدم الوجود ، لهذا هو أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته ، كاف فى بقائه ودوام وجوده ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجودهش ووجوده خلو من مادة. . ولا أيضا له صورة لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة . ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ومن ثم فوجود الله بسيط غير مركب . وهذا الوجود لا يمكن أن يكون لشئ اخر لأنه تام، والشئ التام والوجود هو ما لا يمكن أن يوجد خارجًا عنه وجود من نوع وجوده» . . كما أن التام فى الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجصا عنه، فالله إذن واحد لا شريك له.

معرفة الله تعالى :

ذهب الفارابى إلى : أننا نعرف الله ولكن معرفتنا له غير دقيقة وغير واضحة، مع أن معرفة الأشياء تكون فينا دقيقة وواضحة بقدر ما هى كاملة فى الوجود . فلما كان لله الوجود التام كان لابد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها ، ولكن ذلك الوجود الإلهى مطلق الكمال وهو من ثم فوق قوانا الادراكية ، فهى من ثم لاتستطيع ادراكه ادراكًا لامتناهيًا ، وهى المتناهية وهو اللا متناهى فى وجوده وكماله ، فهو كالنور الشديد الذى يبهر العين . أضف إلى ذلك أننا غائصون فى المادة ، والمادة تغشى بصائرنا ، فبقدر ما

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

نتلخص من كثافة المادة بقدر ذلك نستطيع التوصل إلى معرفة الله أوضح وأكمل [١].

صفاته تعالى :

١- العقل والعاقل والمعقول. ٢- العالم .

٣- الحكيم . ٤- الحق .

٥- الحى . ٦- مغتبط فى عظمته وجلاله ومجده غير المتناهية .

وغيرها من الصفات التى ذكرها فى مؤلفاته .

صفات الله لا تختلف عن جوهره لأنه واحد بسيط ، فهو إذن بجوهره عقل بالفعل لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادة التى فيها يوجد الشيء فمتى كان الشيء فى وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيء بجوهوة عقلاً بالفعل . وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل . وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل .

وهو أيضا معقول بجوهره ، فإن المانع أيضًا للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن تكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقله من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل.

وهكذا فإن الله هو العقل والمعقول ، العاقل وموضوع مايعقل ، وهولا يطلب فى غيره موضوع ما يعقل . فالعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم [٢].

---

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١١١ . انهما متصرفان في نصوص الفارابي .

(٢) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١١١ .

إنه عالمٌ فهو لايحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولافى أن يكون معلومًا إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره ، فإنه يعلم ذاته وأنه معلوم ، وأنه معلوم، وأنه علم ، فهو ذات واحدة ، وجوهر واحد .

أنه حكيم « لا بحكمة استفادها بعلم شئ خارج عن ذاته بل فى ذاته كفاية فى أن يصير حكيمًا بأن يعلم ذاته ».

أنه حق " لأنه موجود ، ووجوده أكمل وجود ، وهو حق لأنه «معقول صادف به الذى عقله الموجود على ماهو موجود ».

أنه حى " بل هو الحياة نفسها «وأنه حى وانه حياة معنى واحد» ولايعنى ذلك أن الله حياة طبيعية مادية قوامها الحركة ، ولكن حياته فى أنه عقل بالفعل ، فهو أبدًا عاقل . وحياته ذات واحدة وجوهر واحد .

هو مغتبط فى عظمته وجلاله ومجده غير المتناهية . فهو « يحب ذاته ويعشقها ». وهو العاشق والمعشوق ، وهو « المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه » [1].

اثبات وجود الله تعالى :

حاول الفارابى اثبات وجود الله تعالى بدليلين مشهورين :

الدليل الأول : دليل الوجوب والإمكان .

الدليل الثانى : دليل الاتقان .

دليل الوجوب والامكان :وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين :

أحدهما : إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجوب .

---

(١) نفس المرجع ص١١٢.

والثانى : إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

وممكن الوجود هو : ما استوى فى أمره والوجود والعدم ، فى غنى إذن لوجوده عن علة ، وهذه العلة : أما أن تكون ممكنة فلابد لها من علة ولايجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولة ، ولايجوز كونها على سبيل الدور، بل لا من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول ، وذلك هو الله تعالى .

وأما دليل الاتقان فهو دليل الاتقان فى صنع هذا العالم والعناية به ، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها،على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال الطبيعية[1].

طريق الوصول إلى معرفة الله تعالى :

وذكر الفارابى أن هناك طريقين للوصول إلى الله تعالى وهما :

الطريق الأول : الطريق الطبيعى وهو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لصناعها أى الاستدلال على وجود وجود الخالق بالصعود من آثاره ، ومعنى ذلك الصعود من الفعل إلى الفاعل.

ورأى الفارابى أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى أنه لايعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل بعضها عن البعض الأخر ، وينتهى عقلنا إلى الاخفاق فى الصدد ، وذلك لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ،ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل .

الطريق الثانى : هو طريق الحكماء الإلهيين ، حيث نتأمل عالم الوجود

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٣٧ ، نقل عن كتاب عيون المسائل بالمفهوم .

المحض ، ويرى الفارابى أن أفكار الوجود والوجوب والامكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ، ولو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا أنه أما أن يكون واجبًا وهو صفة الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال ، وأما أن يكون ممكنًا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال ، وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه، بحيث إذا وجد لابد أن يكون وجوده من غيره ولا يمكن التسلسل فى ارجاع الممكن إلى غيره أى فى إرجاع الموجود الممكن إلى سبب آخر ممكن الوجود فإن ذلك سيمض بنا إلى مالا نهاية وسيمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن ، فلابد إذن من الانتهاء إلى شىء واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذى هو علة جميع الممكنات .

ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استنادًا إلى أن كل منهما يطبق فكرة امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية ، إذ الواقع أن هذا الدليل هنا لايصعد من المخلوقات إلى الخالق مستندًا إلى ضرورة الوقف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله ، بل أننا هنا نتناول فكرة الوجود بذاته دون حاجة الى غيره لاتمام وجوده ، والى ما هو غير واجب الوجود فنقسمها إلى ما هو واجب الوجود بذاته أى الممكنات ، ونرى أنه لا يمكن التسلسل فى دائرة إلى ما لا نهاية ، فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود .

ويرى الفارابى كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين فى اثبات وجود الله تتضمنهما الآية ٥٣من صورة فصلت « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد» (صدق الله العظيم) [١].

(١) الدكتور محمد علي أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٣٦٧ ، الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

ابن سينا :

طبيعة واجب الوجود (الله تعالى) :

أن الأول لاجنس له ولاكيفية له ، ولا ماهية له ولاكمية له ولا أين له ولامتى له ولاند له ولاشريك ولا ضد له تعالى وجل ولاحد له ولابرهان عليه بل هو البرهان عليه كل شىء ، بل إنما عليه الدلائل الواضحة وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الآنية بسلب المشابهات عنه وبإيجاب الاضافات كلها إليه ، فإن كل شئ منه وليس هو مشاركًا لما منه وهو مبدأ كل شىء وليس هو شيئًا من الأشياء بعد . . . .وواجب الوجود تام لأنه ليس بشىء من وجوده وكمالات وجوده قاصرًا عنه . ولا شىء من جنس وجوده خارجًا عن وجوده يوجد لغيره كما يخرج فى غيره . .بل واجب الوجود فوق التمام ، لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده وله فائض عنه [١].

إن الواجب الوجود بذاته لاعلة له وأن الممكن الوجود بذاته له علة وأن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وأن الواجب الوجود لايمكن أن يكون وجوده مكافئًا لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساويًا للآخر فى وجوب الوجود ويتلازمان ، وأن الواجب الوجود لايجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة ، وأن الواجب الوجود لايجوز أن تكون الحقيقة التى له مشتركًا فيها بوجه من الوجوه ، حتى يلزم من تصحيحنًا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف ولامتغير ولامتكثر ولامشارك فى وجوده الذى يخصه [٢].

صفات واجب الوجود :

وصف ابن سينا الواجب الوجود (الله تعالى) :

١- عقل خالص، عقل محض .

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٣٢٥ ، نقل عن الهيات الشفاء .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٣ ، ونفس المصدر .

٢- خير محض . ٣- واحد ووحيد .

٤- المبدع . ٥- المريد، إلى غير ذلك من الصفات .

أن الله عقل خالص ، عقل محض ومن شأن هذا العقل (الله) أن يعقل ذاته ، ويعقل ذاته عن طريق ذاته لا عن طريق شيء آخر سواه :

فالجزء العاقل هو موضوع التعقل الذى هو العقل بعينه .إذ توجد ثامة ثامة بين هذه الأطراف الثلاثة التى تعد فى الحقيقة طرفًا واحدًا فالله عاقل باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وباعتبار أن ماهيته المجردة لشئ هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته ، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى للشئ وهو ذاته ، ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشئ هو ذاته [١].

وواجب الوجود عند ابن سينا خير محض :

أولاً : لأنه موجود بصفة دائمة والموجود خير من العدم .

ثانيًا : أن وجود الله وجود نابع من ذاته بذاته لذاته ومن ثم فارق الممكن الذى يستمد وجوده من غيره .

ثالثًا : هو خير محض لأنه موجود العالم ، إذ الوجود خير من العدم وهو بلاشك يدل على الكمال .

رابعًا : ثم أن ذات واجب الوجود لاتقبل العدم ، أما ما يقبل العدم ويجوز عليه العدم فلايكون بريئًا عن الشر والنقص [٢].

أن الله واحد ووحيد ، لايوجد مثله شيء ولن يوجد من يماثله وما يماثله، وأن الأول أو واجب الوجود بذاته أو الأول بالإضافة (والكل بمنى واحد) لاماهية له ، ولا يجب أن يشارك الأشياء فى صفة الوجود، لأنه حينذاك سيكون تابعا «الوجود» وهذا حط من شأن واجب الوجود الذى لاعلة له[٣].

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٣٢٥ عن الشفاء .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ . (٣) نفس المرجع ، ص ٣٢٣ .

وذهب ابن سينا إلى أن الابداع وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق - خاص بالعقل [١].

والله عند ابن سينا متصف بالارادة التى وحد بينها وبين الحياة والعلم وغيرها من الصفات . . . . .قال : كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جودًا [٢].

اثبات وجود الله :

أن عند ابن سينا طرقين لاثبات وجود الله :

١- طريق برهانى عقلى .

٢- طريق حدسى .

الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجود إلى : واجب وممكن .

والواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض منه محال ، والممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ، والوجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لاضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه [٣].

ثم قسم ابن سينا الواجب الوجود إلى قسمين :

١-واجب بذاته . ٢- واجب بغيره .

واجب الوجود بذاته هو الذى يوجود لذاته لا لشيء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده .

وواجب الوجود بغيره هو الذى لو وضع شئ مما ليس هو ، صار واجب الوجود ، مثلاً: أن الأربعة واجبة الوجود لابذاته ، ولكن عند فرض اثنين

---

(١) الدكتور محمد علي أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٥١ .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

(٣) الدكتور محمد علي أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٤٦ .

واثنين ، والاحتراق واجب الوجود لابذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة [١].

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الاطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ماسوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عليته[٢].

والطريق الثانى هو الطريق الحدسى ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق فى أنه لا يستخدم فى الأسلوب المنطقى فى البرهان وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثارًا دالة على وجود الصانع كما هو الحال فى الدليل الكزمولوجى ، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعًا لإدراك حدسى ، قال : " تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف - أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود [٣].

من البيان السابق عن طريقى اثبات واجب الوجود يبدو أن هناك أدلة أثبت بها ابن سينا وجود الواجب الوجود منها:

١- دليل الامكان .

٢- دليل العلة الفاعلة .

٣- دليل العلة الغائية .

هذه الأدلة موجودة عند الفارابى والكندى وقد شرحناها ولابأس باعادة

---

(١) حنا الفاخوري والدكتورخليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(٢) الدكتور محمد علي أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٤٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٤٨ ، نقل عن الإشارات لابن سينا ولكن النص ناقص، ووحدانيه وبراءته من السمات إلى تأمل . . . . . .

البيان مرة ثانية باختصار :

دليل الامكان : كل وجود فأما واجب وأما ممكن ، فإن كان واجب فقد صح وجود الوجوب وهو المطلوب ، وإن كان ممكنًا فإن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود ، والممكن لابد له من علة فإن كانت هذه العلة واجبة ثبت وجود الواجب ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من علة وهكذا لا يجوز وأن تستمر سلسلة العلل إلى ما لانهاية فيترتب عليه التسلسل وهو محال ، ولا يجوز أن يترتب الأول على الأخير فيلزم الدور وهو محال [١].

والدليل الثانى كذلك ينتهى إلى وجود علة فاعلة واجبة الوجود وإلا يكون هناك تسلسل الفاعلة والدور وهما مستحيلان .

وكذلك الدليل الثالث ، فإنه لابد لكل وجود علة غائية تكون واجبة الوجود تنتهى إليها العلل الغائية ، لأن تسلسل الغايات محال بلا نهاية وكذلك الدور محال .

(١) الدكتور جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٢٢٣ ، والدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي ، المرجع السابق ، ص ٢٤٤ ، الاقتبس بتصرف .

الفصل الثالث

الطبيعية أو الكونية

موضوع الطبيعية أو الكونية من أهم موضوعات الفلسفة والفلسفة الاسلامية بصفة خاصة.

وقبل أن نعرض آراء فلاسفة الاسلام فى هذا الموضوع نقدم بصفة موجزة آراء فلاسفة اليونان عن الموضوع المذكور ونركز اهتمامنا بآراء أفلاطون وأرسطو فقط لأنهما أكبر فلاسفة اليونان وأشهرهم وأكثرهم تأثيراً فى الفلسفة الاسلامية .

أفلاطون :

الكون وعناصره :

أخذ أفلاطون عن النظريات الطبيعية القائمة فى عصره نظرية العناصر الأربعة وقال : أنها تكون عالم الطبيعة الذى هو نسخة عن عالم المثل ، وصورة محسوسة له حيث يولد كل شيء ليموت ويظهر لتلاشى. ولئن كانت جميع الكائنات فى تحول دائم. فلابد أن يكون ثم مبدأ واحداً تخرج منه جميع الصور وإليه تعود . وهذا المبدأ غير المنظور وغير الملموس والذى لا شكل له هو ما يسميه أفلاطون بالمادة أو الهيولى ، وهو متوسط بين الكائن والعدم .

وهذه المادة متحركة منذ الأزل ، لأنها لو كانت ساكنة لما أمكن تصور الحركة فيها ، وهى أزلية أيضًا ولا يوجد شئ خارجًا عنها ينقل إليها الحركة فحركتها ذاتية تنبعث من داخلها، فهى حية ولها نفس لأن النفس وحدها قادرة على إحداث الحركة العفوية .

لكن هذه النفس غاشمة والعالم يسير على نظام محكم رتيب فلابد عقل

إلهى يشرف على تنظيم المادة الإلهية وفقًا لنواميس ثابتة ، وهذا العقل هو مهندس إلهى نظم المادة الأزلية حسب مقتضيات قوانين الهندسة ، وقد نظر فى عمله هذا إلى المثل الإلهية ونحت الكواكب والشمس والقمر والسيارات على صورتها . فكون العالم وجعل منه كائنًا حيًا واحدًا له نفس وعقل ، يحتوى على كل ما هو موجود وعلى كل ما يمكن أن يوجد [١].

شكل العالم :

والعالم كرى الشكل لأن الشكل الكرى أكمل الأشكال ، وهو يدور أبدا حول محوره بحركة دائرية لأن الحركة الدائرية أقرب الحركات إلى الكمال .

وعندما تكونت الكواكب قال لها مهندس الكون :

أيتها الآلهة التى انبثقت عن إله، يا من أنا ولدتها ، أن العالم لا يزال فى حاجة إلى ثلاثة أجناس فانية بدونها لا يحتوى الكون على جميع أنواع الكائنات الحية . فإذا وهبتها أنا الحياة أصبحت شبيهة بالآلهة . فلكى تظل عرضة للموت ويؤلف هذا الكون كلاً كاملاً اجتهدى فى تكوين هذه الأحياء مقتدية بالقدرة التى بذلتها فى تكوينك.

وهكذا ظهر على الأرض الجنس البشرى العاقل والجنس الحيوانى المتحرك بارادة والجنس النباتى الحساس [٢].

الكون ليس له انقضاء :

ولن يكون لهذا الكون انقضاء لأن النفس التى تحركه لا تموت ولأن خلوده نتيجة حتمية للعناصر التى نشأ عنها [٣].

مكانة الانسان فى الكون :

وللإنسان فى هذا الكون مكانة خاصة فهو فى تركيبه عالم أصغر له جسم

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق . جـ ١ ، ص ٧٥.
(٢) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٧٦.

متعدد الأعضاء ، وله نفس ذات مختلفة أسماها قوة العقل ، وهو إلهى فى جوهره قادر على معرفة المثل .

فبعد أن خاطب المهندس الأفلاك كما رأينا أضاف قائلا : أما الكائنات الحية التى تشارك غير الفانين وتحتوى على جزء إلهى فإننى سأعطيكم لها البذور والمبدأ . فالعقل فى الانسان إذن من لدن الله ، وهذا ما يجعله يعرف المعقولات ويصل بقوة حدسه إلى الحقيقة الأزلية [١].

خلود النفس :

ذهب أفلاطون إلى خلود النفس ببراهين عديدة:

أولها : أن كل شىء لها أضداد والضدد يولد من الضد فالنهار يولد من الليل والليل يولد من النهار ، ولما كانت الحياة والموت ضدين فلابد أن يولد أحدهما من الآخر .

والثانى : أنا نعلم المعقولات أى المثل فلابد أن نعلمها بآلة أزلية خالدة مثلها ، والموت خالدة مثلها ، والموت إذ يفصل النفس عن غلافها الجسدى يمكنها من الاتصال بهذه المثل .

الثالث : أن المعرفة تذكر ،وعلى ذلك فلابد أن تكون النفس قد شاهدت المثل قبل ميلادها ، وما كان أزليًا فلابد أن يكون أبديًا .

الرابع : أن المركب وحده ينحل ، والنفس وهى بسيطة كالمثل لا تستطيع الانحلال إذ أن الانحلال تفكك الأجزاء والنفس واحدة بسيطة لا أجزاء فيها ولا تركيب .

الخامس : أننا نتوق إلى السعادة وهذا التوق من جوهر النفس . وبما أن رغائبنا لا تتحقق فى هذه الحياة فلابد من أن تكون ثم حياة أخرى ننال فيها السعادة .

---

(١) نفس المكان .

والأخير : أن الأخلاق تفرض العقاب لصانعى الشر والثواب لصانعى الخير ، وليس فى الحياة عقاب وثواب عادلان ، فلابد إذن من حياة أخرى تنال فيها النفس جزاء ما فعلت فى هذه الدنيا [١].

أرسطو :

الوجود : يرى أرسطو أن ثمت وجودصا واحدًا هو هذا الوجود الطبيعى المادى الذى نحسه وندركه (نشعر به بحواسنا وندركه بعقولنا) . وكل ما تشعر به الحواس السليمة أو لا يدركه العقل (القادر على استخدام المنطق) فهو غير موجود .

الطبيعة والحركة :

الطبيعة مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة ، والحركة فى الوجود نوعان أولهما " الكون والفساد " أى تبدل الصور على المادة الواحدة، وثانى نوعى الحركة « الانتقال المحسوس ».

والحركة التى هى الانتقال المحسوس تحتاج إلى مكان وزمان .

فالمكان غير متناه من حيث الامتداد ، والزمان كذلك غير متناه لا فى الأزل (الماضى)؛ ولا فى الأبد (المستقبل) . وعلى هذا كان الوجود خالدًا :كذلك كان وكذلك سيبقى أبدًا [٢].

والحركة تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : الحركة المقيدة المتقطعة ·مشى الإنسان وسيرالسيارة . . . وسقوط جسم من مكان مرتفع إلى مكان منخفض ونقل شئ من مكان إلى آخر . وهذا موضوع علم الفيزياء ولا يتصل بالبحث الفلسفى .

القسم الثانى : الحركة المطلقة المستمرة فهى « الحركة الكلية » (حركة هذا العالم بمجموعه أو الحركة هى الحركة الفاعلة فى هذا الوجود كله) [٣].

(١) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٧٧

(٢) الدكتور عمر فروخ ، المنهج الجديد في الفلسفة العربية ، ص ٥٠، والاقتباس بتصرف .

(٣) الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص ٥١ .

إن حركة العالم بمجموعه هى الدوران ، ذلك أن الدوران أتم أنواع الحركة، هذه الحركة أزلية (قديمة فى الماضى لا يمكن أن تكون قد بدأت) أبدية (دائمة مستمرة لا يمكن أن تقف فى المستقبل). والحركة دائمة الاتصال بمادة أو بجسم متحرك،من أجل ذلك ليس هناك حركة مجردة (من المادة) ولا حركة فى مادة،وإنما هناك جسم مادى يتحرك حركة ظاهرة أو ملموحة[١].

الوجود نوعان :

١- الوجود بالقوة ٢- الوجود بالفعل .

الوجود بالقوة: هو الاستعداد الموجود فى كل مادة من المواد مثل الخشب الذى فيه استعداد لأن يصنع منه أدوات مختلفة، مثل كرسى وطاولة وباب ولوح وغيره .

والوجود بالفعل: هو تحقق الاستعداد فى الواقع فأصبح الخشب كرسيًا أو بابًا أبو لوحًا وغيره [٢].

الكون والمادة :

المادة قديمة ثابتة خالدة لا تجد ولا تفنى ولا تزيد ولا تنقص ولكنها طيعة إلى حد معين، فهى تتقبل صورًا مختلفة (على درجات مختلفة من الكمال).

فإذا تقبلت المادة - أو تقبل جزء من المادة على الأصح - صورة ما كان يصبح الطين، إبريقًا ، قلنا :فسدت (زالت ، اندثرات ، غابت ،انعدمت) صورة الطين، وكانت (حدثت ، جدت ، وجدت، ظهرت) صورة الابريق. فالكون والفساد ، إذن من خصائص الصور لا من خصائص المادة [٣].

تطور المادة بالحركة : «العالم».

إن الألوهية ، العلة الأولى أو السبب الأول هى التى دفعت المادة فى

(١) نفس المكان و ٥٢ . (٢) نفس المكان ، بتصرف .

(٣) نفس المكان و٥٣ . الاقتباس بتصرف .

الحركة ثم أخذت هذه الهيولى تتطور فتنوعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية لم تكن بعد متحيزة في مكان ولكنها كانت على كل حال متميزة بذاتها فنشأت العناصر - اذا جاز التعبير . في هذا الطور اصبحت الهيولى أو المادة الأولى مادة ثانية أو المادة .

بعدئذ أخذت هذه المادة الثانية تتطور وتتلبس «صورًا خاصة» فنشأت الأجسام التى أصبح كل واحد منها متحيزًا فى مكان خاص ومتميزًا من كل ما عداه بحجمه وماهيته [١].

يرى أرسطو أن ثمت عالمًا واحدًا هو الوجود الذى يحيط بنا ونعيش نحن فيه وهو بمادته قديم (موجود منذ الأزل) .

ولكن هذا العالم نفسه مقسوم غير متساويين ولا متشابهين :

أما القسم الأول والأكبر فهو عالم «ما فوق فلك القمر»، وهو عالم لا متناه من جانبه الآخر ، خالد (لا نهاية له فى الزمن) كامل لا كون فيه ولا فساد (لا يتبدل ولا يتغير).

وأما القسم الآخر الأصغر فهو عالم «ما دون فلك القمر» (العالم المحدود والموجود فى البقعة التى يحدها فلك القمر : التى يدور القمر حولها).

هذا العالم متناه من حيث الامتداد ، ولكن ليس لمادته نهاية من حيث الزمن .

ثم إن هذا القسم من العالم خاضع للكون والفساد (تبدل صور الأشياء التى فيه باستمرار ناقصًا ، وإن كان فى صورته الحاضرة (فى صورته الكلية العامة وفى صوره الجزئية الخاصة) على أكمل ما يمكن الآن ،ولكنه مندفع أبدًا فى تطور صعودى نحو الكمال[٢].

---

(١) الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٢) نفس المكان .

الكندى :

بعد أن قدمنا معلومات قليلة عن الطبيعية عند أفلاطون وأرسطو نقدم الآن آراء فلاسفة الاسلام فى هذا الموضوع ونبدأ بعض أفكار الكندى كالآتى :

وجود العالم :

رأى الكندى أن للموجود علة قصوى هى الله ، فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بعضه علة للبعض الآخر ، وفعل الخلق هو عملية الابداع أى ايجاد من العدم .

ويفسر الكندى فعل الابداع على أنه احداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث [١].

وذهب الكندى إلى أن الوجود الأزلى واحد فقط قال : «ان الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو الذى لم يجب ليس هو مطلقا ، فالأزلى لا قبل كونيًا لهويته فالأزلى هو لا قوامة من غيره ، فالأزلى لاعلة له ، فالأزلى لاموضوع له ولامحمول ولافاعل ولاسبب - أعنى ما من أجله كان ، لأن العلل المقدمة ليست غير هذه» [٢].

و الأزلى لا يكتمل لأنه دائمًا كامل تام بذاته ، «والأزلى هو الذى لا يقوم بغيره بل يقوم بذاته ولأزلى لا يتغير ، لأن التغير إما تحول نحو الكمال أو نحو النقص . والزلى لا يتغير لأنه تام والأزلى عال على الزمان لأن كل الموجودات المتزمنة حادثة فانية . . [٣]. .

اثبات حدوث العالم :

اثبت الكندى حدوث العالم بأدلة منها :

١ - حدوث الجرم :

---

(١) الدكتور محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٣٤٧ ، بتصرف .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٥٩ ، نقله عن الفلسفة الأولى للكندي.

(٣) نفس المكان .

الجرم ماله ثلاثة أبعاد [١]، والجرم (الجسم) لابد أن يكون متصفًا بالطول والعرض والعمق ، قال : «ان قولنا عظيم إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء : أما ما له طول فقط أعني به الخط وأماله عرض فقط أعنى به السطح ، وأما ما له طول وعرض وعمق أعنى به الجرم [٢].

وعلى ضوء هذا التعريف (التعريف فى ص ٤١) ذهب الكندى إلى أن أجسام هذا العالم ، أو أن شئت جواهره المادية ، لابد أن تكون محدودة فى الحجم سواء كبر هذا الحجم أو صغر ، أى أن فكرة اللا تناهى تتعارض مع كون الموجود جسمصا [٣].

والجرم يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات بالفعل ، والحركة الخاصة بالاجرام ليست إلا محاولة يسعى من خلالها الجرام لكى يحقق انيته بالفعل ، لكى يصير ما لديه بالقوة موجودًا ومتحققة بالفعل .

أن الحركة بمعنى ما تعنى الكمال والتمام الذى لايتحقق إلا من خلال الحركة [٤].

هذه الذرات محصورة محدودة فى عددها، وهى لا تقبل القسمة إلى ما لايتناهى، . . أن الجسم ينحل إلى مجموعة من الأجزاء متناهى فى الصغر والحجم .

والجسم (الجرام) ينقسم إلى : قسم بالقوة وقسم بالفعل ، فالجسم المنقسم بالفعل إلى مجموعة من الأجزاء والذرات، التى تقف عند حد معين بعده لا يجوز أن ينقسم. وبهذا المعنى ينحل إلى عدد محدود من الأجزاء. أما من جهة التقسيم بالقوة فإن كل جزء (ذرة) من أجزاء الجرم يمكن أن ينقسم بالقوة إلى ما لا يتناهى، لأن كل جزء يمكن أن ينقسم إلى نصفين وكل

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٤٦ ، من رسالة الكندى .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٤٧.

(٣) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٤) نفس المكان ، الاقتباس بتصرف .

نصف إلى نصفين آخرين . . الخ أى أن القسمة بالوهم ولقوة لاتقف عند حد معين ، قال الكندى : فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان - الذى هو مفصول بالحركة - وجملة كل ماهو محمول فى الجرم بالفعل متناه أيضا ، اذ الجرم متناه ، فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه بعده أيضًا، وإذا جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائمًا - فلنه لانهاية فى التزيد من جهة الإمكان. أعنى أن يكون الشىء المقول هو بالقوة . فكل ما هى الذى لانهاية له بالقوة هو أيضًا بالقوة لانهاية له . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لانهاية له كما قدمنا ، وإذ ذلك واجب فقد اتضح أنه لايمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له .والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته .فإن كان الزمان متناهًا، فإن أنية الجرم متناهية إذ الزمان ليس بموجود [١].

العالم بمثابة جرم كبير ، وهذا الجرم يتألف من أجناس وأنواع وكل جنس ونوع محصور محدود متناه. . إذن العالم فى جملته متناه حادث [٢].

٢- الدليل الثانى: يعتمد على مقدمات يصعب على المرء أن يشك فى صحتها وهو دليل هندسى .

المقدمات :

(ا) كل الأجسام التى ليس بعضها أكبر من بعضها الآخر متساوية

(ب) وكل الأجسام المتساوية ينبغى أن تكون الأبعاد التى بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) كل جسم له نهاية لا ينبغى أن يقال عنه أنه لانهاية له

(د) الأجسام المتساوية إذا زيد على جسم منها جسم آخر كان أكبر من حجمه عن ذى قبل ، ومن ثم كان أكبر من الأجسام التى كان من قبل مساويًا لها .

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

(هـ) الأجسام المتساوية مهما كان عظمها إذا جمعت معًا كان الناجم عن اجتماعها جسم متناه . بعبارة أخرى أن مجموع الأجسام المتناهيه ينبغى أن يكون فى النهاية متناهيًا.

بناء على هذه المقدمات يذهب الكندى إلى القول بأنه من المستحيل أن يكون جرم العالم لامتناهيًا، لأنه لا يصح أن يكون هناك لا متناه أكبر أو أصغر من لا متناه آخر، ذلك أن فكرة اللامتناهى عالية عن الكم، فكل ما له كم لابد أن يكون متناهيًا ، وما لايتناهى فلا كم له ولما كان جرم هذا العالم بمثابة مجموعة كميات . . إذن العالم فى جملته متناه [١].

الله والعالم :

بعد أن صرح الكندى بأن العالم حادث ، نستطيع أن نتصور علاقة الله بالعالم ، فالإله عنده له وجوده النابض له الأمر والنهى له الخلق والابداع والتأييس . وبالجملة له سبحانه كا ما نسبه إلى ذاته من صفات وأفعال تعالى جل شأنه علوًا كبيرًا [٢].

وتظهر هذه العلاقة عند الكندى فى الاصطلاحات التى يستخدمها فى رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» : الفاعل الحق هو ذلك الكائن القادر والذى له وجده القدرة على إيجاد الشىء من العدم له القدرة على خلق هذا العالم دفعة واحدة لافى زمان ولافى مكان سابق ودون أية مواد أو وسائل سابقة استخدمها لأحداثه . . [٣].

الإنسان :

الانسان عند الكندى مكون من جوهرين رئسيين : جوهر مادى وجوهر

(١) نفس المرجع ، ص ١٦٠ ، المقدمات المذكورة منقولة عن رسائل الكندي ، ولكن الناقل تصرف في العبارة فالعبارة عبارته وليست للكندي ، والهدف من ذلك تسهيل فهم أفكار الكندي لأن عباراته قد تكون صعبة للمبتدئين .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٦٦ بتصرف .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٦٧ .

لامادى ، وهذان الجوهران يخرجان الى حيز الوجود عن طريق الخلق الالهى للانسان ، والجوهر الجسمى هو الذى يفسد ويموت وينحل ، أما النفس الناطقة (العقل) فإنها باقية خالدة لأن الفساد لا يصيب ولا المادة وأما ما ليس ماديًا فرنه خالد باقى [١].

وبين الجوهرين ارتباط وثيق فى هذه الحياة ، من جهة أن التأثير والتأثر متبادلان بينهما ، فكل جوهر منهما يفعل وينفعل عن طريق الآخر فالادراك الحسى وهو أولا يعتمد أول ما يعتمد على الحواس (البدن) أمر ضرورى للمعرفة العقلية التى تعتمد بدورها على الحواس من جهة أنها جواسيس العقل التى تنقل له الاحساسات الخاصة بالعالم البرانى .

كذلك ، فإن العقل أمر ضرورى للجسم الانسانى من جهة تهذيبه وترويضه ومراعاته . . . إلخ [٢].

الفارابى : فلسفته الطبيعة .

يرى الفارابى أن هذا العالم نشأ عن الله تعالى ، ولكنه لم ينشأ عنه بطريق الارادة والقصد الى ايجاد الأشياء ، فإن ذلك يستدعى وجود زمن سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله الى ايجادها كما يحتاج الى ميل ورغبة منه إلى هذا الشئ المراد ، الأمر الذى يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك . كما أن هذا العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبع بدون معرفة ورضا منه تعالى إلى ايجاده ، فإن ذلك ينفى علمه به وارادته له .

وإنما نشأ العالم عن الله تعالى لكونه عالمًا بذاته ، ولأنه مصدر الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فعلمه تعالى علة لوجود الشىء الذى يعلمه ، ولكن علمه للأشياء ليس علمًا زمانيًا ، بمعنى أنه لم يكن عالمًا بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضورى وحاصل دائمًا . فهذا العلم الأزلى

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٦٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٥ . الاقتباس كله بتصرف .

القديم هو العلة فى وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شئ آخر معها من قصد أو إرادة .

وفى ذلك يقول الفارابى :

" ووجود الأشياء عنه لاعن جهة قصد يشبه قصودنا ولايكون له قصد الأشياء ، ولاصدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصورلها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالمًا بذاته ، بأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذا علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه [١].

إذ كان علم الله تعالى قديمًا وهو علة كاملة فى وجود الأشياء وهو قديم ، فإن المعلول كذلك قديم، وهو العالم فالعالم قديم لأنه معلول الله تعالى [٢].

كيف نشأ العالم عن الله تعالى :

الله فى فلسفة الفارابى : عقل وعاقل ومعقول ، فهو عاقل يعقل ذاته أى يعلمها ومن علمه بذاته نشأ عنه الموجود الثانى بعد الله وهو العقل الأول ، وإنما لم ينشأ عن الله سواه ، لأن الله بسيط وواحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا واحد ، وهذا العقل قريب الشبه من الله تعالى فهو جوهر مجرد وعقل محض، إلا أنه تكثر بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل الأول (الله) ، وممكن من حيث ذاته ، وواجب بالغير (الله) ، فعن علمه بالله نشأ عنه الموجود الأول (وهو العقل الثانى) ومن علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الأول و(السماء الأول) . . . .وهكذا تستمر نشأة العقول بعضها عن بعض حتى تصل إلى العقل العاشر [٣].

---

(١) الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي ، المرجع السابق ، ص ٢٢٢ و٢٢٣ .

(٢) نفس المكان .

(٣) الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي ، المرجع السابق ، ص٢٢٤ .

ابن سينا :

ذهب ابن سينا كما ذهب الفارابى من قبل إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه بسيط لاتكثر فيه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، فلا يمكن أن تصدر عنه كثرة أصلاً ، فنشأ عن الله تعالى ما يسمى بالعقل الأول ، وعلة هذا الصدور أن الله تعالى عالم يعلم ذاته ، ومن علمه بذاته نشأ عنه شئ مشابه له وهو العقل الأول ، هذا العقل وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متكثر بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ويعقل علته وهو الله تعالى ، وهو واجب والوجود بالغير ، وممكن الوجود بالذات ، فمن ناحية تعقله لعلته نشأ عنه العقل الثانى ، ومن ناحية تعقله لذاته نشأ عنه نفس الفلك المحيط، ومن ناحية إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك ، . . . الخ [١].

والعقل لايمكنه تحريك الجسم بذاته ، سواء كان جسم الأفلاك العليا أو جسم الموجودات السفلى ، لذلك يحتاج إلى واسطة ، وهذه الواسطة هى النفس ، فلابد إذن من نفس يؤثر بواسطتها فى الأجسام فالمبدأ الأول يؤثر فى العقول ، والعقول تؤثر فى النفوس، والنفوس تؤثر فى الأجرام السماوية، وهذه تؤثر فيما تحت الفلك التاسع وهو فلك القمر [٢] وهكذا يستمر التأثير إلى العوالم السفلى.

(١) نفس المرجع ، ص ٢٤٦ ، الاقتباس بتصرف .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٤٧ ، بتصرف .

الفصل الرابع

الأخـــلاق

سقراط :

وكان سقراط يهتم بالمسائل العملية التى تهم الإنسان ، ولذا فقد انحصرت فلسفته فى الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الانسان ، وأنها أجدى أنواع المعرفة نفعًا وأعظمها فائدة ، وأخذ يجادل الناس فى الخير والشر ، والعدل والظلم، والشجاعة والجبن ، وحقوق الأفراد وحقوق الجماعات ، إلى غير ذلك مما يمس حياة الانسان وسعادته [١].

فسقراط جعل أساس فلسفته علاقات الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض،وبحث فى ذلك بحثًا علميًا،فلا غرو بعد هذا عد المؤسس لعلم الأخلاق.

وتدور الأخلاق على ماهية الانسان [٢] والانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة ، وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى ، وقد يحتال البعض فى مخالفتها بحيث لايناله أذى فى هذه الدنيا ولكنه سأخوذ بالقصاص العدل لامحالة فى الحياة المقبلة [٣].

الإنسان والخير :

والانسان يريد الخير دائمًا ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتمًا، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره، ولايعقل أنه يرتكب الشر عمدًا، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة

(١) الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازى ، المرجع السابق،ص ٤٥ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٦ . (٣) نفس المكان .

جهل [١].

أفلاطون :

والأخلاق عند أفلاطون قسمان :

١-قسم يتعلق بالفرد. ٢-وقسم يتعلق بصلة الفرد والمجتمع .

أما الأخلاق الفردية فهى السعى إلى تحقيق الخير ، فالخير أسمى الفكر وهو الغاية من كل سلوك إنسانى .

والأخلاق عنده تحمل طابعًا بديعيًا - مقصودًا لنفسه ومدركًا بالذوق - لا يقرر من طريق الحسن بل من طريق العقل ، ذلك أن الخير "مطلق" غير موجود فى عالم الحس.

أما ما مال إليه الانسان بدافع من حس فلا له ، بل أمر محتقر والفضيلة توسط بين نقيضين نقيصتين (رزيلتين) ، فالجود مثلاً توسط بين البخل والإسراف .

أما الفضائل الأساسية فهى أربع : الحكمة والشجاعة والحلم (ضبط النفس)، والعدل .

الأخلاق ليس الفرد غايته ، بل المجموع ، أنه يريد أن ينشئ مواطنًا صالحًا فى مدينته . أما الصلة بين أخلاق الفرد وبين المدينة (الدولة) فراجع عنده إلى أن المدينة إنسان كبير.

وفى الانسان ثلاث قوى تقابل طبقات المدينة الثلاث :

(١) القوة العاقلة - ويقابلها فى المدينة نخبة السكان العاقلين من الفلاسفة وهم الحكام

(٢) الارادة - ويقابلها فى المدينة الحماة .

(٣) الرغبة - ويقابلها عامة الشعب [٢].

(١) نفس المكان ص ٤٧ . (٢) الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .

أرسطو :

الأخلاق نوعان : عملية وعلمية .

أن بعض سلوك الانسان وسيلة إلى تحقيق الخير ، تلك هى الفضائل التى هى وسط بين نقيضين أو نقصيتين ، وهى الأخلاق التى يحتاج إليها الانسان فى المجتمع ، فالانسان حيوان مدنى . ان كل ميل فى الانسان لايمكن أن يكون خيراً كله أو شراً كله ، ثم أن الأعمال الصادرة عن هذه الميول ليست خيرا فى نفسها ولا شراً فى نفسها . أن الإفراط فى الخبز مضر ، فان كثرة الغذاء تسىء إلى الصحة مثل قلته . ونحن لا نسمى «سافلين» لأننا نطلب اللذة، بل لأننا نسرف فى الانغماس فيها .

وهذا النوع من الفضائل الخلقية تكتسب اكتساباً وتقوى بالعادة والممارسة والترتيب .

الفضائل العقلية هى الفضائل المقصودة لنفسها وهى التى تؤدى إلى السعادة، لأنها تصدر عن العقل ، وترمى إما إلى « الوصول إلى الحقيقة » أو الى « التمييز بين الحسن والقبيح ش من الناحية النظرية فقط [1].

غاية الأخلاق :

أن الغاية القصوى التى يجب أن تتجه إليها أفعال الناس جميعًا إنما هى السعادة التى هى الهدف الأسمى للحياة .

وهذه السعادة ليست فى حياة اللذة ، لأنها غاية العبيد والبهائم والأجلاف والعوام ، كما أنها ليست فى الشرف أو تكريم الناس لأن ذلك متعلق بالناس أكثر منه بنا لأنهم يمنحونه أو يمنعون كما يشاءون فيكون شرفًا كاذبًا فليس خيراً ، ولاينبغى أن يكون غاية ، إذ الخير يجب أن يكون ذاتيًا لايمنح ولايمنع. وإنما السعادة فى الحكمة التى هى عمل العقل ذلك أن الانسان يمتاز عن الحيوان بالعقل ، فيجب أن تكون سعادته من جنس ما يمتاز به وهو

(١) نفس المرجع ، ص ٦٣ .

العقل، وعلى ذلك تكون سعادة الانسان فى حياة التفكير والفلسفة [١].

ولكن هذا القول لايدل على أن أرسطو يهمل الشهوة، بل اهتم بها كذلك وجعلها عنصرًا من عناصرها فقرر أن السعادة تتكون من عنصى العقل والشهوة، بشرط أن تكون الشهوة خاضعة لحكم العقل وعلى ذلك تكون الشهوة بالنسبة للعقل بمنزلة الهيولى من الصورة، والسعادة تتكون منها جميعًا

وللظروف الخارجية تأثير كبير فى السعادة ، فالصحة والغنى والصداقة ليست هو السعادة ، ولكنها وسائل لها . والمرض والفقر وسوء الحظ أمور معوقة عنها . وعلى ذلك إذا اتبع الإنسان الحكمة فحكم عقله فى جميع أفعاله وروض نفسه على أن يسير على هديه، فقد سلك سبيل الفضيلة ، وإذ لم يسير فى طريق الحكمة وأهمل ارشاد عقله وسار على حسب هواه وشهواته فقد تردى فى هاوية الرذيلة [٢].

نظرية الأوسط :

تتلخص هذه النظرية فى أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين ولذا عرف أرسطو الفضيلة بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين افراط وتفريط، كلاهما رذيلة

ويعنى أرسطو (بالملكة) : أنها حال راسخة فى النفس مكتسبة بالمران والتكرار حتى أصبحت طبيعة ثانية ، وعلى ذلك فمن سخا مرة لا يسمى سخيًا ، بل لا يكون ذلك إلا إذا سخا دائمًا ومن غير عناء ، وهذا يقال فى جميع الفضائل[٣] .

(١) الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي ، المرجع السابق ، ص٨٠.
(٢) نفس المكان .
(٣) الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي، المرجع السابق، ص ٨٢.

الوسط اعتبارى لا رياضى :

وأرسطو حين يذكر أن الفضيلة ملكة اختيار الحد الأوسط العدل ، ولايريد من الوسط الرياضى الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ،بل يريد وسطًا اضافيًا يتغير بتغير الظروف والأشخاص :

فالشجاعة وسط عدل بين افراط هو التهور وتفريط هو الجبن ، والسخاء وسط عدل بين افراط هو الاسراف وتفريط هو البخل والعفة وسط عدل بين افراط هو الشره وتفريط هو الجمود . ويدل على أن الوسط اعتبارى لا حسابى، إن كلاً من الشجاعة والسخاء والعفة مثلاً يتفاوت الحد الوسط فيها بتفاوت الأفراد وظروفهم ، فإذا سخا الفقير بدرهم وعد ذلك جوداً بالنسبة إليه ، فإنه لا يكون كذلك بالنسبة لغنى كثير المال ، بل يعد ذلك منه بخلاً ونقصًا ، فالوسط اعتبارى لاحسابى .

ومما يؤيد أيضا أنه اعتبارى أن الوسط الفاضل أميل إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر ، فالشجاعة أميل إلى التهور منها إلى الجبن ، والسخاء أميل إلى التبذير منه إلى البخل ، والعفة أميل إلى الجمود منها إلى الشره،وهلم جرا.

ولكن أرسطو حين يقرر أن الفضيلة من حيث (ماهيتها) وسط بين طرفين مذولين ، يقرر أيضًا أنها من حيث الخير حد أقصى وقمة عليا،إذ أن الوسط هو ماتقضى به الحكمة بعد تقدير جميع الظروف [١].

الكندى :

ذكر الكندى تعريفًا للفلسفة بأنها: التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان، وعقب على ذلك بقوله: أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة [٢].

ولكن - كيف يكون الانسان كامل الفضيلة ؟

---

(١) نفس المرجع ، ص ٨٤ .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق . ص ٣ ١ .

والإجابة على هذا السؤال إنما هى: فى معرفة الفضيلة نفسها وفى التزام ما تتطلب من سلوك .

والفضائل الانسانية - حسبما يرى الكندى هى "الخلق الانسانى المحمود" .

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : أساس يكون فى النفس ، ولكنه ليس أساسًا سلبيًا وإنما هو معرفة وعمل ، وهذا القسم ينقسم إلى ثلاث أقسام وهى :

الحكمة والنجدة والعفة .

والقسم الثانى : ليس فى النفس ، وإنما هو نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاث ، إنه نتيجة لاعتدالها ، وهو يتمثل فى العدل .

القسم الأول : هو أساس فى النفس :

١- الحكمة ، هى فضيلة القوة الناطقة ، أى القوة العقلية، والحكمة عبارة عن شيئين :

أحدهما نظرى وهو " علم الأشياء الكلية بحقائقها " .

والثانى عملى وهو " استعمال مايجب استعماله من الحقائق " .

٢- النجدة: هى فضيلة القوة الغلبية ، أو على حد التعبير الجارى : فضيلة القوة الغضبية .

والنجدة عبارة عن توطين النفس على "الاستهانة بالموت فى أخذه ما يجب أخذه ودفع مايجب دفعه " .

٣- العفة: هى تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه والامساك عن غير ذلك .

وهذه الفضائل الثلاث التى فى النفس تعتبر سورًا للفضائل على وجه العموم واحدًا فاصلاً بينها وبين الرذائل. أنها السور الذى يحد الفضائل،

فيمنع الافراط والتفريط، والفضائل فى عمومها إذن: وسط بين الافراط والتفريط .

والرذائل إنما هى : افراط وتفريط ، إنها الخروج من الأعتدال سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب وإذا أردنا تمثيلا لذلك فيما يتعلق بفضيلة النجدة ، فاننا نجد الاسراف فيها ، وهو التهور والهوج : رذيلة ، والتفريط فيها وهو الجبن : رذيلة .

وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة ، فإننا نجد الافراط فيها رذيلة، والتفريط فيها رذيلة ، وذلك كالحرص على المآكل والمشارب وهو الشره ، والحرص على النكاح من حيث سنح وهو : الشبق المنتج العهر .

والحرص على القنية وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وأما التفريط فى فضيلة العفة فيتمثل فى الكسل بأنواعه.

ومما تقدم نرى أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعها إنما هى في الاعتدال[1].

القسم الثانى : نتيجة الفضائل الثلاث المذكورة :

الفضائل إذن إنما هى فى أخلاق النفس وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

واذا التزم الانسان الفضائل ، نتج عن ذلك أنه يعش سعيدًا وما دام كل إنسان فى هذه الحياة يسعى إلى السعادة ، وما دامت السعادة هدفًا أخيرًا لكل انسان ، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل[2].

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٠٥ .
(٢) نفس المكان .

الخيرات العقلية والخيرات الحسية :

" والحق أنه لا دوام لشئ فى هذا العالم : عالم الكون والفساد ، الذى قد يسلب منا فى أية لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياته، ولا ثبات ولا دوام إلا فى عالم العقل .

فإذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ، وألايسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله، وأن نعكف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال. وأما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا معتقدين أننا قادرون على استبقائها. . فإنما نجرى وراء المحال الذى ليس فى الوجود[١].

الفارابى :

وضع الفارابى أفكاره فى الأخلاق فى مؤلفاته وخاصة فى كتابه : رسالة فى التنبيه على السبل السعادة" وذكر فيه :

١- أن السعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الانسان ويسعى إلى الحصول عليها . . والسعادة هى أسمى الخيرات وبقدر ما يسعى الإنسان إلى بلوغ هذا الخيرا لذاته تكون سعادته كاملة .

٢- السعادة لا تنال الا بممارسة الأعمال المحمودة الصالحة بطريقة إرادية متواصلة. والإنسان حر فى عمل الخير لأن له بالقوة خصالا يتمكن من تنميتها فتصبح له ملكة ، واللكة هى مالا يزول بسهولة .

والأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالممارسة ، فإذا لم تكن للانسان أخلاق محمودة ، فبوسعه أن يحصل عليها بالعادة ، والعادة هى القيام بالعمل الواحد مرارًا كثيرة وفى زمن طويل وفى أوقات متقاربة [٢].

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٠٨

(٢) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق، ص١٣٦ .

٣- العمل الصالح هو العمل المتوسط ، لأن الافراط مضر بالنفس والجسد معًا . ولكن كيف السبيل إلى معرفة ما هو العمل المتوسط ؟

قال الفارابى : أن ذلك يكون بالنظر إلى زمان ذلك العمل ومكانه والشخص الذى يقوم به ، والغاية المقصودة ، والوسائل المستخدمة، وبالعمل وفقًا لجميع هذه الشروط [١].

الاعمال الحسنة :

الشجاعة وهى متوسطة بين التهور والجبن .

والكرم وهو متوسط بين البخل والتفريط .

والعفة وهى متوسط بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة .

٤- اللذات الجسدية والفكرية :

ومن البديهى أننا فى جميع أعمالنا نسعى وراء اللذة ، لكن من اللذات ما هى جسدية ننالها عن طريق الحواس ، ومنها ما هى فكرية مثل لذة الغلبة ولذة المعرفة . والأولى سهلة المعرفة قريبة المنال لكنها سريعة الزوال أما الثانية فبعيدة المنال لكنها طويلة الأمد وهى التى يجب السعى وراءها .

أما الخصال التى تساعد على الأعمال الممدوحة فأهمها : جودة الرؤية وقوة العزم، وجودة التمييز . أما جودة التمييز فهى ما به نحصل على معرفة ما يستطيع الإنسان أن يعرفه ، وهو نوعان :

١- نوع من طبيعته أن يعلم ولايعلم مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد .

٢- نوع يعلم ويعمل مثل علمنا أن طاعة الوالدين حسنة [٢] وهذان النوعان

---

(١) نفس المكان ، نقل عن كتاب التنبيه على سبيل السعادة .

(٢) حنا الفاخوري ود . خليل الجر المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

من العلم أى العلم النظرى والعلم العملى يؤلفان الفلسفة التى بها ننال السعادة والتى نصل إليها بجودة التمييز . وهذا بدوره نحصل عليه بواسطة المنطق ، لأن المنطق هو العلم الذى به نميز الخطأ الذى يظن به أنه صواب والصواب الذى يظن به أنه خطأ [١].

ابن سينا :

ذهب ابن سينا الى الانسان العاقل هو الشخص الذى يحاول أن يكمل إنسانيته بما يسعده فى الدنيا والآخرة ، وأن طريق هذه السعادة إنما هو فى تحصيل العلوم النظرية والعملية ، التى تكمل قوتيه :

النظرية والعملية معًا .

أما القوة النظرية فكمالها إنما يكون فى دراسة العلوم النظرية وتحصيلها ، وأما القوة العملية فكمالها يكون بالعلم بالفضائل العملية والاتصاف بها .

وأصول هذه الفضائل تنحصر فى أربعة وهى العفة والشجاعة والحكمة والعدالة .

فالعفة منسوبة إلى القوة الشهوانية.

والشجاعة منسوبة إلى القوة الغضبية.

والحكمة منسوبة إلى القوة المميزة «القوة العاقلة».

أما العدالة فهى منسوبة إلى اعتدال القوى جميعها .

وتتفرع عن هذه الفضائل فضائل أخرى كثيرة منها :

السخاء والقناعة راجعان إلى القوة الشهوانية.

والصبر والحلم والعفو والصفح منسوبة إلى القوة الغضبية

---

(١) نفس المكان

والحكمة والبيان وأصالة الرأى والفطنة ترجع إلى القوة التمييزية العاقلة[١].

هذه السعادة الدنيوية ، وأما السعادة الأخروية تكون فى انفصال النفس عن البدن وبعدها عنه ورجوعها إلى حالتها الأولى من التجرد والصفاء [٢].

(١) د . محمد السيد نعيم ود - عوض الله جاد حجازي ، المرجع ص ٢٥٧ .
(٢) نفس المكان ، بتصرف .

الفصل الخامس

السياسة والاجتماعية

السياسة موضوع من موضوعات الفلسفة اليونانية منها والاسلامية وغيرهما من الفلسفات . وقد اهتم الفلاسفة بهذا الموضوع اهتمامًا بالغًا ونخص بالذكر :

أفلاطون :

كان أفلاطون قد رذل أساليب الحكم المتبعة فى عصره وقرر أن الحكم الصالح لا يرتجل ارتجالاً، وقد يئس من الحكم الفردى ، ونفر من الحكومة الديمقراطية التى حكمت على أستاذه سقراط بالموت، فانصرف إلى نشر المبادئ الفلسفيه التى من شأنها تنشئة شبان لائقين بتولى الحكم متحلين بالمعرفة والعدالة ، مؤمنًا بامكان تحقيق سياسة مثالية .

هدف الدولة السياسى :

أن سياسة الدولة يجب أن ترتكز على تأمين العدالة وتحقيق الفضيلة وأن هدف الدولة كهدف الفرد هو تحقيق الفضيلة ، وأن الناس رأوا مقاسات الظلم أسوأ من ارتكابه ، فاتفقوا على الامتناع عن الظلم وعن تحمله ووضعوا قوانين ومعاهدات وسموا ما يقضى به القانون عدلاً. الاجتماع ظاهرة طبيعية نشأت عن شعور الفرد بعجزه منفردًا عن تأمين ما يحتاج إليه مأكلاً وملبسًا ومسكنًا ، فاستعان بأمثاله فتألفت جماعات تتعاون على مصاعب الحياة [١].

(١) عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ٣٣ .

طبقات السكان وقوى النفس :

توجد ثلاث طبقات فى المدينة :

١- طبقة الحكام تتولى شؤون الادارة وتشبه النفس الناطقة .

٢- طبقة الجند تتولى الدفاع وتشبه النفس الغضبية ، وهاتان الطبقتان تحرسان المدينة من الخلل الداخلى والخطر الخارجى .

٣- طبقة الشعب العامل تعنى بالانتاج وتشبه النفس الشهوانية . وهذه الطبقات الثلاث متفاوتة تخضع الدنيا منها للعليا وتؤلف جميعًا كوحدة النفس، وإلا زال التعاون وانتفت الفائدة من الاجتماع واضمحلت العدالة [١] .

مقاليد الحكم :

مقاليد الحكم تكون على أيدى الفلاسفة ، لأنهم وحدهم يعرفون الحق والخير ، ويمكنهم أن يسنوا أنظمة ترشد إليهما وتساعد على تحقيق الفضيلة التى هى المعرفة .

ومهمة الدولة أن تهئ أفضل الأسباب التى تمكن من تملكوا الفضيلة أن يعلموها ويحققوها ، ، وهؤلاء الفلاسفة الذين تتمثل فيهم معرفة المثل وتسيطر القوة العاقلة [٢] .

النظام الطبقى :

أن الدولة لا يمكن أن تكون مؤلفة من أفراد متساوين متشابهين فلابد من طبقات فيها ، ترتب على أساس الكفاية والتجربة التربوية، ولابد من نظام تربوى يهدف إلى تحقيق العلم والفلسفة والفضيلة .

والناس كالمعادن : معدن الذهب الحكام ومعدن الفضة الحراس ومعدن الحديد والنحاس أفراد الأمة [٣] .

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣٤ ، الاقتباس بتصرف .

(٢) عبده الشمالي ، المرجع السابق ، ص ٣٤ . (٣) نفس المرجع ، ص ٣٥ .

التربية وأساليبها :

يختار المعنيون ببناء المجتمع طائفة من الأحداث الأقوياء البنية ، ذكورًا واناثا ، ويسهون على تربيتهم فى جو نقى طاهر ، ويدربونهم على الرياضة البدنية لأنها تقوى الأجساد وتثقف النفوس ، ويهذبون نفوسهم بالآداب والفنون وخصوصًا بالموسيقى ولكن دون افراط وفينموفيهم الانسجام وحب الجمال وعلى غير تخنث ولا لين. ولايجوز الاكراه فى تربيتهم وتعلمهم لأنه يميت فى نفوسهم حب الأنفة والحرية ، ويجب أن تشرح لهم أصول الدين ويعلموا أن الله صالح لايصنع الشر ، بسيط لايتغير ، كلى النقاء والحق لايخدع ، هو أصل خير البشر وسعادتهم ، والنفوس خالدة تثاب وتعاقب ، ففى هذا التعليم كبح لشهواتهم [١].

أفضل حكومة :

أفضل حكومة هو الحكومة الارستقراطية المقيدة على سواها ، لأنها متوسطة بين الطغيان والديمقراطية ، والصفة الحربية فى الدولة ثانوية لأن هدف القوانين الأول اصلاح النفوس لا اعداد الحروب فشدد فى الدعوة إلى قهر الشهوات والتمسك بالدين [٢].

أرسطو :

ضرورة المجتمع والدولة :

أن الانسان لايستطيع أن يعيش منفردًا من المجتمع إلا إذا كان بهيمة أو إلهاً، فهو مدنى بالطبع ، والمجتمع ظاهرة طبيعية يتجلى فيها نزوع الطبيعة الانسانية إلى كمالها .

والأسرة هى أقدم مظهر للحياة الاجتماعية ، تليها القرية مؤلفة من عدة أسر تتعاون ، فالمدينة مؤلفة من عدة قرى وهى أرقى الجماعات تكفى نفسها بنفسها وتستغنى عن سواها ، فما دون المدينة ناقص يحتاج إليه غيره ، وما

(١) نفس المكان . (٢) نفس المرجع ، ٤٠ ، الاقتباس بتصرف .

فوقها كالإمبراطوريات مركب غير متجانس .

وعلى المدينة أن توفر لأفرادها أسباب السعادة الخلقية والعقلية فتعاونهم على اكتساب الفضائل وتطبيقها فى مجتمعهم وتتيح لهم بمحافظتها على السلم ونشر الطمأنينة والرخاء واهتمامها بالتربية والتعليم أن ينصرفوا إلى العمل العقلى، ولا تعمد إلى الحرب إلا دفاعًا عن نفسها أو رغبة فى ترقية شعوب متأخرة. فمقياس عظمتها هو رقى أبنائها علمًا وأخلاقًا ، لامقدرتها على الحرب والغزو وجمع المال، وهدف الاجتماع فيها هو الحياة الفاضلة [١].

والدولة ضرورية لأن الإنسان " حيوان اجتماعى" لاسعادة الا بالحياة الاجتماعية [٢]، والأنظمة الصالحة كثير منها : الملكية حكومة الفرد الفاضل العادل، والارستوقراطية أو الحكومة الأقلية الفاضلة العادلة والديمقراطية أو الحكومة الأكثرية المتمسكة بالدستور والمساواة والحرية .

فإذا فسدت هذه الحكومات أصبح النظام الأول طغيانًا على رأسه فرد مستبد طموح ، والثانى أو ليغرشيا يسيطر عليه ذوالثراء والوجاهة من التجار المستثمرين دون رادع وجدانى ، والثالث غوغاء يوجهه محبو الفوضى والشغب وينتشر فيه الفساد ويسود الجهل [٣].

الفارابى :

ضرورة الاجتماع والتعاون :

" وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال .

---

(١) عبده الشمالي ، المرجع السابق ، ص ٧٠ .

(٢) حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر . المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٣) عبده الشمالي ، المرجع السابق ، ص ٧٣ - ٧٤ . الاقتباس بتصرف .

فلذلك لايمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه فى قوامه ، فتجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه فى قومه ، وفى أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الانسانية[١].

والاجتماعات تنقسم إلى كاملة وغير كاملة ، والكاملة تنقسم إلى :

١- العظمى ، هى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة .

٢- الوسطى ، هى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة .

٣- الصغرى ، هى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

وغير الكاملة تنقسم إلى أربع :

١- اجتماع أهل القرية . ٢- اجتماع أهل المحلة .

٣-اجتماع فى سكة . ٤- اجتماع فى منزل .

وأصغرها المنزلة ، والمحلة والقرية هما جميعًا لأهل المدينة إلا أن القرية للمدينة جزء مسكن على أنها خادمة للمدينة والمحلة للمدينة على أنها جزؤها والمدينة جزء مسكن أمة والأمة جزء جملة أهل المعمورة [٢].

المدينة الفاضلة والسعادة :

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال بالمدينة، ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور ربما تكون بالإرادة والاختيار أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور. فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة ، فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى

(١) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة (فصول) ، ص ٢٠-٢٢

(٢)نفس المصدر ، ص ٢٣ . بتصرف .

المدينة الفاضلة والاجتماع به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى هو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة، فهذه الرتبة الثانية. وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاد الذين فى هذه الرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً.

كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء (المرتبة الأولى)، وهؤلاء فى الرتبة الثانية ودون هؤلاء أيضًا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء (المرتبة الثانية ، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين .غير أن أعضاء البدن طبيعية والهيئات التى لها قوى طبيعية .

وأجزاء المدينة - وإن كانوا طبيعيين - فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشىء، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى

الصناعات وما شاكلا ، فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية [١].

رئيس المدينة الفاضلة :

وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضوا آخر أفضلها ، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئسية لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول، وهى تحت رياسة الأول وترأس ترأس .

كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله مرءوسون منه ويرأسون آخرين [٢].

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكنه أن يكون أى انسان اتفق لأن الرياسة إنما تكون بشيئين:

أحدهما : أن يكون (الرئيس) بالفطرة والطبع معدًا لها .

والثانى : لا بالهيئة والملكة والإرداية .

والرياسة إنما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار بالهيئة والملكة الارادية) معدً الها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة ، فأكثر الفطر (والملكات الادارية)هى فطر الخدمة (ملكاتها) وفيها صنائع يخدم بها فقط ولايرأس اصلاً .

فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رياسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا أى ملكة ما اتفقت .

وكما أن الرئيس الأول فى جنس لا يمكن أن يكون يرأسه شئ من ذلك الجنس (مثل رئيس الأعضاء فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسًا

---

(١) الفارابي ، المصدر السابق ، ص ٢٧- ٣١ .

(٢) الفارابي ، المصدر السابق ، ص ٣٢ -

عليه، وكذلك كل رئيس فى الجملة) ، كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وينبغى أن تكون صناعته لايمكن أن يخدم بها أصلا ولايمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً ، بل تكون صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها واياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الانسان انسانا لايكون يرأسه إنسان أصلاً [١].

وإنما يكون ذلك الانسان إنسانًا قد استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال . . . وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل أما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل الفعال ، الجزئيات ، إما بنفسها وإما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها.

وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لايكون يخفى عليه منها شىء وصار عقلاً بالفعل . . . [٢].

ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة .

وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الحرب وقدرة على الإرشاد إلى السبل والأعمال المؤدية إلى السعادة ، وأن يكون سليم البدن كامل الصحة لايرهقه ما يجب أن يضطلع به من أعمال الحرب بوصفه قائدًا أعلى لجيوشه[٣].

---

(١) نفس المصدر ، ص ٤٥ - ٤٧ (٢) الفارابي ، المصدر السابق ، ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٦٣ .

ابن سينا :

أصل الاجتماع :

أشار ابن سينا فى رسالته السياسية إلى أن الله جعل الناس متفاوتين متفاضلين عقولاً وأخلاقًا وأموالاً ومراتب ، لكى يتنافسوا فيتفانوا أو يستووا فقرا أو غنى فيهلكوا، لأنهم لو استووا فى الغنى لما مهن أحد لأحد ، ولو استووا فى الفقر لهلكوا بؤسًا ، إذ التحاسد من أطباعهم وفى أصل جوهرهم، فتفاوت أحوالهم وأقدارهم سبب لبقائهم وعلة لقناعتهم، لكن حكمته تعالى أوجدت لكل منهم خاصة وهو بها مقتنع ومفاخر ، فأصل الاجتماع هو التفاوت فى المراتب والصفات ولولا هذا التفاوت لما كان تعاون واجتماع [١].

السياسة حاجة للجميع :

والسياسة التى قصدها ابن سينا هى : حسن التدبير واصلاح ما فسد [٢]، وجميع الناس فى حاجة إلى السياسة سواء كانوا من :

١- القسم الأعلى.

أو ٢- القسم الأدنى .

وكان الملوك أحق الناس باتقانها لأن فى أيديهم أزمة الدولة فتبعاتهم جسيمة.

ويليهم حاجة إليها أقرب الناس إليهم منزلة على الترتيب ، ثم أرباب المنزل ورواض الأهل والولدان . وليست الحاجة إلى السياسة محصورة فى الملك وأصحاب السلطان لأن الفذ الذى ظهير له أحوج إلى حسن العناية من المستظهر بكافية الكفاة ورفد الوزراء والأعوان وأحوال السوقة أشبه بأحوال

---

(١) عبده الشمالي ، المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .

(٢) نفس المكان .

الملوك ، وإن كان لكل منزلة وقدر فالإنسان بطبيعته فى حاجة إلى السياسة مهما كان مركزه الاجتماعى [١].

مكانة الأسرة :

والإنسان مهما كانت وظيفته فى حاجة إلى اكتياب قوت تقوم به حياته ، وفى حاجة إلى اذخار فضل من القوت لوقت الحاجة ، لأنه ليس كالحيوان يرعى ساعة يجوع وينصرف فهو إذًا فى حاجة إلى مكان يضع فيه فضل قوته وإلى أمين يحرس هذا الفضل ، ولاتسكن نفسه إلا إلى الزوج لأنها شريكته فى السراء والضراء فإن خاتته فى ماله خانته نفسها .

وحفظ النسل واجب ليكون للانسان أولاد يحيون ذكره ويسعون له عند عجزه وفى حال كبره [٢].

سياسة الرجل نفسه :

على المرء أن يبدأ بسياسة نفسه ، لأنها أقرب الأشياء إليه . . . ومتى أحسن سياسة لم يعى بما فوقها من سياسة المصر ولايمكن الانسان ذلك إلا إذا عرف نفسه عمارة بالسوء وعقله هو السائس الرادع وعرف مرض نفسه معرفة كاملة لئلا يعالج الظهر ويبقى الفساد كامنًا يظهر عند سنوح الفرص[٣].

ومن شاء أن يعرف نفسه فليعرف غيره لأن الناس "سواء كأسنان المشط" ، فإن رأى الحسنة فى نفسه فليواظب عليها ، وإن رأى السيئة فليقمعها ، ويجعل لنفسه جزءًا من مدح وذم واستمتاع وحرمان ، إذا تحلت بالفضائل أو انغمست فى الرذائل . فسياسة المرء لنفسه إذًا ليست محصورة فى الكسب المادى والوسائل المؤدية إليه ، فإن هدفه الأسمى هو الناحية الخلقية الاجتماعية [٤].

---

(١) عبده الشمالي ، المرجع السابق ، ص ٣٥٠ . (٢) نفس المكان .
(٣) نفس المكان . (٤) نفس المرجع ، ص ٣٥١ .

وتأتى بعد ذلك سياسات أخرى :

١- سياسة الرجل دخله وخرجه .

٢- سياسة الرجل أهله .

٣- سياسة الرجل ولده .

٤- سياسة الرجل خدمه .

وعلى المرء أن يختار طرقًا شريفة ويتجنب الشره والحرص والطمع الفاحش، وإلا فلا قيمة لماله ، فكل ربح حيز بالاثم والعار وقبح الأحدوثة أو بذل الوجه زهيد وإن عظم قدره.

ومن حصل على ثروة فعليه أن يدخر بعضها لنوائب الدهر، وينفق بعضها على الفقراء بطيب النفس ، وعلى من يساتر الناس بفقره ، ومن ظهرت عيلته وبدت مسكنته . وللمعروف شرائطه منها تعجيله وكتمانه وتصغيره وموصلته واختيار موضعه . وليكن الانفاق معتدلاً بين السرف والشح ، وليراع الانسان فى ذلك عقول الناس بعض المراعات ليكسب رضاهم ، أما الذخيرة فلاينبغى للعاقل أن يغفلها متى أمكنته [١].

إن المرأة الصالحة شريكة للرجل وأهم صفاتها : أن تكون عاقلة دينة حيية فطنة ودودا قصيرة اللسان رزانا فى المجلس وقورا فى هيبتها خفيفة فى خدمة زوجها تحسن التدبير وتكثر القليل وتجلوا الأحزان بلطيف مداراتها .

وسياسة الرجل أهله فى ثلاث أمور :

الهيبة الشديدة ، ليكون سيدًا عليها وقومًا عليها .

٢- الكرامة التامة ، لتكون مكرمة ، ولكرمة الرجل أهله ثلاث مظاهر تحسين شارتها وشدة حجابها وترك اغارتها .

---

(١)عبده الشمالي ، المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .

٣- شغل خاطرها بالمهم ، لتكون محفوظة فى منزلها من الفتنة [١] وسياسة الرجل ولده تشمل ناحية التربية والتعليم الباكر وكل ما ذكره ابن سينا فى هذا الموضوع جميل لاغنى عنه .

وكذلك سياسة الرجل خدمه ، قدم فيها ابن سينا أحسن سياسة وهذه تدل على اتقان الفيلسوف هذا الموضوع .

(١) نفس المرجع ، ص ٣٥٣ ، والاقتباس بتصرف .

الخلاصـــة

يبدو من الموضـوعات التى قدمناها فى الفـصول السابقة من نظرية المعـرفة والألوهية والكونية والأخلاق والسياسة والاجتماع ، تأثير الفلسفة اليونانية فى الفلسفـة الاسلاميـة واضحًا ، وهذا أمرلاينـكره أحد بل أصبح مـعروفًا لدى الجميع أن الفلسفة الإسلامية تأثرت بالفلسفات القديمة ، ليست فقط بالفلسفة اليونانية .

والمرفوض عند الباحـثين الإسلاميين القول بعـدم وجود الأصالة فى أفكار فلاسفة الاسلام فى المجالات المذكورة.

ففى مجال نظرية المعرفة قدم فلاسفة الاسلام نوعًا من المعرفة التى لم تكن موجودة فى الفلسفة اليونانيـة وهى المعرفة التى جاءت عن الله تعالى وتسمى وحيًا وسماها الكندى بالمعرفة الإشراقية .

اذا كان فلاسفة اليونان غير متفـقين فى امكان المعرفة الإنسانية فإن فلاسفة الإسلام متـفقون على اثبات المعـرفة للانسان مع تحديد عـمل كل من وسائل المعرفة الموجودة فى الانسان .

وفى مجـال الألوهية نجد الفليـسوف الكندى رأى بحدوث العـالم بعد أن أثبت أن الجرم والحركـة والزمان كلها حادثة، بعكس ما ذهب إليـه الفيلسوف اليونانى أرسطو بأن العالم قديم وأزلي.

والمتتبع لأفكار فلاسفة الاسلام بدراسة واعية يستطيع أن يرى بكل وضوح أصالة فلاسفة الاسلام، وما قدمناه فى هذه الدراسة ليست إلا جزءًا قليلاً من الأجزاء الكثيرة من أفكارهم .

بالإضافة إلى ذلك ، ولقـد شرح هؤلاء الفلاسفة المسلمون أفكـار فلاسفة اليونان حتى أصبحت واضحة بعد أن كـانت غامضة ، وأصبحت حية بعد أن

كانت ميتة ، وانتقلت بعد ذلك إلى الغرب بلسان فلاسفة الاسلام ولولا هؤلاء الفلاسفة المسلمون لما عرف الغرب الفلسفات القديمة منها الفلسفة اليونانية ، بالإضافة إلى أفكار فلاسفة الاسلام الاسلامية .

لقد تأثر فلاسفة الاسلام بفلاسفة اليونان ، وتأثر فلاسفة القرون الوسطى بفلاسفة الاسلام ، وتأثر فلاسفة العصر الحديث بفلاسفة القرون الوسطى وتأثر فلاسفة المعاصر ، وهكذا إلى آخر أيام الانسان فى هذه الحياة ، وسيستمر التأثير والتأثر بين الناس وهذه سنة الحياة .

المراجع والمصادر

١- امام ، امام عبد الفتاح ، الدكـتور ، مدخل إلى الفلسفة ، القاهرة ، دار الثقافة، للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .

٢- أبو ريان ، محمد ، الدكتور ، الفلسفة أصولها ومبادئها ، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٧٨ .

٣- أبو ريان ، مـحمـد ، الدكتـور ، تاريخ الفكر الفلسفى فـى الاسلام ، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ .

٤- زقزوق ، محمد حـمدى ، الدكتور ، تمهيد للفلسفـة ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٩ .

٥- الشمالـى ، عبده ، دراسات فى تاريخ الفلسـفة العربية الاسـلامية وآثار رجالها ، بيروت ، دار صادر ، ط٥ ، ١٩٧٩ .

٦- الصائغ ، نوال الصـراف ، الدكتورة ، المرجع فى الـفكر الفلسفى ، دار الفكر العربى ، ١٩٨٣ .

٧- صليبـا ، جمـيل ، الدكتور ، تتـريخ الفلسفـة العربيـة ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ط١ ، ١٩٧٠

٨- عبد الحميد ، حسن ، الدكتـور ، مدخل إلى الفلسفة ، القاهرة ، مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٧٨ .

٩- عبـد الرحيم ، عبـد المجيـد ، مدخل إلى الفلسفـة ، القاهرة ، مكتـبة النهضة المصرية ، ١٩٧٦ .

١٠- عون ، فـيصل بدير ، الدكـتور ، الفلسـفة الاسـلامية فـى المشرق ، القاهرة ، مكتبة الحرية الحديثة ، ١٩٨٢ .

١١- الغزالى ، ميزان العمل ، القاهرة ، الجندى ، . . . . . .

١٢- غلاب ، محمد ، الدكتور ، مشكلة الألوهية ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط٢، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.

١٣- فروخ ، عمر ، الدكتور ، المنهج الجديد فى الفلسفة العربية ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط١، ١٩٧٠.

١٤- الفارابى ، آراء أصحاب المدينة الفاضلة (فصول منه مع مقدمة وتصحيح وشرح وتعليق لرئيس الجمعية الدكتور على عبد الواحد وافى) ، القاهرة ، لجنة البيان العربى ، ط٢، ١٣٨١هـ- ١٩٦١م.

١٥- الفاخورى ، حنا ، والجر ، خليل ، الدكتور ، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت ، دار الجيل ، ط٢ ، ١٩٨٢ .

١٦- محمود ، عبد الحليم ، الدكتور ، الفكر الفلسفى فى الاسلام القاهرة، مطبعة الدار المصرية ، ط٤ ، ١٩٧٧ .

١٧- مدكور ، ابراهيم ، الدكتور ، فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٦ .

١٨- محمود ، فوقية حسين ، الدكتورة، مقالات فى أصالة المفكر المسلم ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ط١ ،١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .

١٩- نعيم ، محمد السيد ، الدكتور ، وحجازى ، عوض الله جاد الدكتور، فى الفلسفة الاسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الطباعة المحمدية ، ط٢ ، . . . . . .

٢٠- نصار ، محمد عبد الستار ، الدكتور ، فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢م.

دراسات وأبحاث

الدكتور السيد محمد عقيل بن على المهدلى

فى كلية أصول الدين أكادمى اسلام - جامعة ملايا :

١- دراسة فى نشأة التصوف الاسلامى وتطوره من القرن الأول الهجرى حتى القرن الخامس الهجرى ، مكتوبة بيد فى ١٨٢ صفحة ، ٣١ أغسطس ١٩٨٧ .

٢- دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، مكتوبة بيد فى ١٦١ صفحة ١٣ أكتوبر ١٩٨٧ .

٣- دراسة فى التصوف الفلسفى الاسلامى ، مكتوبة بآلة الكاتبة فى ٧٠صفحة ، ٢٤ ديسمبر ١٩٨٧ .

٤- دراسة فى الطرق الصوفية ، مكتوبة بآلة الكاتبة فى ١٣٥ صفحة ، ٢٧فبراير ١٩٨٨ .

٥- مدخل إلى الفلسفة ، مكتوبة بآلة الكاتبة فى ٨٦صفحة ، ٢١ذى القعدة ١٤٠٨هـ- ٥يوليو ١٩٨٨ .

٦- مدخل إلى التصوف الاسلامى ، مكتوب بالآلة الكاتبة فى ٧٠ صفحة ، ٢٨محرم ١٤٠٩هـ- ١٠ سبتمبر ١٩٨٨م .

٧- دراسة فى الفلسفة الاسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية (دراسة مقارنة)، مكتوبة بالآلة الكاتبة فى ٧٠ صفحة ، ٤ رجب ١٤٠٩هـ - ١٠فبراير ١٩٨٩م .

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	صفحة من	إلى
إهداد	٥	٥
مقدمة	٧	٨
الفصل الأول : نظرية المعرفة	٩	٢٩
الفصل الثانى : الألوهية	٣٠	٥١
الفصل الثالث : الطبيعة الكونية	٥٢	٦٤
الفصل الرابع : الأخلاق	٦٥	٧٥
الفصل الخامس : السياسة والاجتماعية	٧٦	٨٨
الخلاصة	٨٩	٩٠
المراجع والمصادر	٩١	٩٢
دراسات وأبحاث الـدكتور/ **السيد محمد عقيل بن على المهدلى**	٩٣	٩٣
فهرس الموضوعات	٩٥	٩٥

رقم الايداع ٣٢٨٤ / ٩٦
والترقيم الدولى 977-5227-77-1